Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/archiv-fuer-kulturgeschichte_1958_40

ARCHIV

FÜR

KULTURGESCHICHTE

Herausgegeben von

WALTER GOETZ

HERBERT GRUNDMANN UND FRITZ WAGNER

40. Band

1958

BÖHLAU VERLAG KÖLN GRAZ

Gedruckt mit Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Druck der
Aschendorffschen Buchdruckerei
Münster/Westf.

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Herbert Grundmann und Fritz Wagner, Walter Goetz † 271

Aufsätze

Herbert Grundmann, Litteratus-illitteratus 1

Hans Liebeschütz, Texterklärung und Weltdeutung bei Johannes Eriugena 66

Max Braubach, Paul Scheffer-Boichorst und Aloys Schulte 97

Michael Seidlmayer, Petrarca, das Urbild des Humanisten 141

Guido Kisch, Forschungen zur Geschichte des Humanismus in Basel . . . 194

Horst Lademacher, Stände und Statthalter zur Zeit des Prinzen Wilhelm I. von Oranien (1572—1584) 222

Horst Nachtigall, Das Problem einer mutterrechtlichen Kultur 275

Hartmut Hoffmann, Poppo von Trier in der Ecbasis cuiusdam captivi? . 289

Judit Janoska-Bendl, Niccolò Machiavelli: Politik ohne Ideologie . . . 315

Erwin Hölzle, Das Ende des europäischen Staatensystems 346

Miszelle

Gerhard Eis, Eine medizinisch-alchemistische Sammelhandschrift des Augsburger Paracelsisten Gabriel Örtel 251

Literaturberichte

Walter Hubatsch, „Barock" als Epochenbezeichnung? 122

Rudolf Vierhaus, Johannes von Müller 263

Rudolf Vierhaus, Zur politischen Geistesgeschichte zwischen 18. u. 20. Jh. 369

Litteratus - illitteratus

Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter

von Herbert Grundmann

Das Wort ‚Literat' hat im deutschen Sprachgebrauch seit über hundert Jahren einen geringschätzigen, fast giftigen Beiklang bekommen. Niemand nennt sich selbst so. Kein Schriftsteller läßt sich gern als Literaten bezeichnen. Das Fremdwort ist beinahe zum Schimpfwort geworden. „Ein zweifelhafter Charakter, ein eigentlicher Litterat, welcher schreibt um zu schreiben, nicht um irgend eine sein Leben bestimmende sittliche Idee verwirklichen zu helfen" — in diesem Ton wird zuerst 1842 in einer Besprechung der „Briefe aus Paris" von Karl Gutzkow, dem Programmatiker des „Jungen Deutschlands", in den Deutschen Jahrbüchern (V, 1196) vom „abstrakten Literatentum in seiner ganzen Nichtigkeit" gesprochen: „ein echter Litterat denkt nicht an sich, sondern an seine Abnehmer". Gutzkow selbst hat später in den „Rückblicken auf mein Leben" (1875, S. 65) an diese in seiner Jugend aufkommende Verwendung des Wortes erinnert: „‚Literaten' hat man in verächtlicher Weise diese Individualitäten genannt, an denen sich eben nichts als die Schreibfeder verkörpert zu haben scheint" [1]. Dieser Makel ist seitdem an dem Fremdwort im Deutschen haften geblieben, während das entsprechende französische Wort ‚lettré' noch immer den Gelehrten, den Studierten, den wissenschaftlich oder literarisch Gebildeten bezeichnet (wie ‚letterato' im Italienischen, ‚letrado' im Spanischen auch); ja ‚homme de lettres' war im 18. Jahrhundert ein hochgeschätzter, vielbegehrter Ehrentitel weit über Frankreich hinaus, auch in Deutschland. Und das zugrunde liegende lateinische Adjektiv *litteratus* wird im Wörterbuch von Georges mit ‚schriftkundig, gelehrt, wissenschaftlich gebildet' verdeutscht, mit lauter rühmlichen Worten ohne den anrüchigen Beiklang des ‚Literaten'. Offensichtlich hat sich da in neuerer Zeit ein Bedeutungswandel vollzogen, der auf eine veränderte Geltung und Wertung des Schrifttums, der *litterae*, auf eine Wandlung im Verhalten und Verhältnis zur Literatur schließen läßt. Was hier am auffallendsten zu beobachten ist, läßt sich aber bei näherem Zusehen weit zurückverfolgen: der Bedeutungswandel des *litte-*

[1] Diese und andere Belege (seit 1838) bei Hans Schulz, Deutsches Fremdwörterbuch. fortges. von Otto Basler II, 1 (1926) S. 33 f. Am witzigsten sagte der Literat Kurt Tucholsky: „Es gibt nichts Schlimmeres, als wenn Literaten Literaten Literaten nennen".

ratus-Begriffs ist auch in früheren Jahrhunderten seit der Antike symptomatisch und höchst aufschlußreich für die Bildungs- und Geistesgeschichte.

Der dem klassischen wie dem mittelalterlichen Latein geläufige Gegenbegriff *illitteratus* — nach Georges ‚ungelehrt, unwissend, nicht wissenschaftlich gebildet', im Französischen als ‚illettré', im Italienischen als ‚illetterato', im Spanischen als ‚iletrado' und ‚iliterato' erhalten, — hat sich nicht gleicherweise als Fremdwort im Deutschen eingebürgert, auch nicht das entsprechende griechische Wort ἀγράμματος. Was damit ursprünglich gemeint war, wird erst seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts[2] mit einem gleichsam künstlichen, aus gelehrter Kenntnis des Griechischen rezipierten Fremdwort als ‚Analphabet' bezeichnet: einer der das Alphabet, die γράμματα, die *litterae,* die Buchstaben nicht kennt. Das hat seitdem erst recht eine geringschätzig-negative Bedeutung wie etwas, was zum mindesten bei Kulturvölkern garnicht mehr vorkommen dürfte, eine Anomalie oder eine rückständige Erscheinung primitiver Völker und Zeiten[3]. Und vollends das jahrhundertelang damit fast gleichbedeutend gebrauchte Wort ‚Idiot' ist nach 1800 zur Bezeichnung des Blöden und Schwachsinnigen geworden, während es früher nur den des Lateins und des Schreibens unkundigen Laien bezeichnete[4] — und sei es ein König; werden doch sogar die Apostel Petrus und Johannes in der Vulgata *idiotae* genannt.

Durch diese Extreme des Literaten und des Analphabeten (vom Idioten zu schweigen), des Zuviel oder Zuwenig, des Mißbrauchs oder Nicht-Gebrauchs der *litterae,* der Schrift, wird gleichsam der Spielraum eingegrenzt, der dem Literarischen, dem Umgang mit Schrift und Schrifttum, innerhalb unserer modernen Kulturwelt eingeräumt und verstattet, aber auch geboten wird und ausgenutzt werden soll. Wie verhältnismäßig

---

[2] Früheste Belege um 1800 bei Schulz, Fremdwörterbuch I (1913) S. 32 f.

[3] Stichproben in den Konversations-Lexika zeigen jedoch neuerdings einen steigenden Kurs des Analphabetentums an: es gilt nicht mehr „unbedingt" als „Maßstab für die Kulturhöhe" (Gr. Brockhaus [16]I, 1953, 259; so noch nicht [15]I, 1929, 424), da mit ihm die mündliche Tradition verschwindet, „die eine innige Vertrautheit mit dem Stoff voraussetzt" (Schweizer Lexikon I, 1945, 339); ja, sein Rückgang „ist nicht unbedingt ein Kulturfortschritt, da unliterar. Bildung oft ein ursprünglicheres Verhältnis zur Welt hat" (Gr. Herder [5]I, 1952, 340; so noch nicht [4]I, 1931, 558).

[4] Schulz, Fremdwb. I, 280 f. gibt deutliche Belege für die Bedeutung Idiot = Blödsinniger erst seit 1838, zitiert für die frühere Verwendung z. B. die Zimmersche Chronik von 1564/7 (II, 501): „die, so uf historias sich zum wenigisten versteen und sich als idioten und ungelerte leut deren zum wenigisten wissen zu geprauchen", und einen „Neuen Kalender" von 1590: „Das ich die wörtlein idiot, ungelert, lay, gmain mann, pöfel und dergleichen nit aus oder zu verachtung schreibe, sundern das mann diejenigen, die nit studiret, anderst nit nennen kan, wie die glerten wissen".

jung und historisch spät diese Norm ist, macht man sich selten klar. Sie gilt so wirksam fast mit dem Anspruch des Selbstverständlichen und Immergültigen, daß es gerade auch den Gelehrten garnicht leicht fällt, sich vorzustellen, daß es in früheren Zeiten, auch in Zeiten hoher Kultur wie der Antike und dem Mittelalter, anders gewesen sein könnte. Und doch waren da die Begriffe *litteratus* und *illitteratus* keine Extreme, von denen sich das normale Verhalten zur Schrift und Literatur fernzuhalten hatte, als ob man eigentlich weder ein Literat noch ein illiterater Analphabet sein dürfte; es war vielmehr eine Alternative: jeder war entweder *litteratus* oder *illitteratus* und beides war nicht tadelnswert, brauchte es wenigstens nicht zu sein; es entsprach sogar zeitweise der Unterscheidung zwischen verschiedenen Ständen und ihren Bildungsformen, die mit jenen Bezeichnungen keineswegs abgewertet, sondern in ihrer Besonderheit charakterisiert wurden. Allerdings unterlag die Scheidelinie zwischen *litterati* und *illitterati* starken Schwankungen im Zeitenwandel, und eben dadurch wird die jeweilige Bedeutung und Geltung dieser Begriffe zu einer Art Seismograph der Geistesgeschichte.

I

Am deutlichsten läßt sich das erläutern, wenn man zunächst — vor einem Rückblick auf die antiken Anfänge dieser Wortgeschichte — sich den Sprachgebrauch der mittelalterlichen Überlieferung vergegenwärtigt, in der das Wort *litteratus* und sein Gegegenbegriff *illitteratus* am häufigsten zu finden sind. Man übersetzt es auch da oft unbesehen mit ‚gebildet' und ‚ungebildet', aber das kann sehr mißverständlich und irreführend sein, wenn man dabei unsere Maßstäbe allgemeiner Bildung, humanistischer oder wissenschaftlicher Bildung im Sinn hat. Es wird sich zwar zeigen, daß *litteratus* auch im Mittelalter wie in der Antike manchmal und zeitweise einen hohen, besonderen Bildungsstand kennzeichnet. Oft aber, ja meistens und sozusagen normalerweise heißt es (wie ursprünglich im antiken Latein auch) nichts anderes als buchstabenkundig, schreib- und lesefähig, bezeichnet also nur das Mindestmaß an literarischer Fähigkeit, wie man es heute jedem Schulkind, erst recht jedem Erwachsenen zumutet. Im Mittelalter aber wenigstens bis ins 12. Jahrhundert fehlt auch dieses Mindestmaß fast allen Laien bis in die höchsten Gesellschaftsschichten und es wird ihnen garnicht zugemutet wie den Klerikern und Mönchen; die Laien sind und bleiben zumeist illitterat, sie sind Analphabeten. Andrerseits bedeutet aber *litteratus* dabei immer zugleich auch lateinkundig. Denn nur am und mit dem Latein, in dem alle schriftliche Überlieferung des Abendlandes mit ganz vereinzelten Ausnahmen bis ins 12. Jahrhundert geschrieben war, konnte man überhaupt das Schreiben

und Lesen lernen; nur wer lateinisch schreiben und lesen gelernt hatte, konnte dann gelegentlich auch Worte, Sätze, Verse der Volkssprachen aufzeichnen, die von allen anderen nur gesprochen und gehört, nicht geschrieben und gelesen wurden. Das Wort *littera* kann daher geradezu die lateinische Sprache meinen, denn sie allein war die Schriftsprache. *Literaliter loqui* oder *literate loqui* heißt im Mittelalter: lateinisch reden. Papst Innocenz III. war *sermone tam vulgari quam litterali disertus,* sagt sein Biograph[5]: beredt in der Volkssprache wie im Latein. Papst Alexander III. hielt 1177 auf dem Friedenskongreß in Venedig eine Predigt und Kaiser Friedrich I. hörte gespannt zu, aber ihm ließ der Papst durch den Patriarchen von Aquileia verdeutschen, *que ipse litteratorie proferebat,* was er lateinisch sprach[6]. Als Papst Paschalis II. 1107 nach Frankreich kam und in Langres über eine strittige Bischofswahl in Laon verhandelte, führte der Abt Guibert von Nogent, der das selbst erzählt, das Wort *non materno sermone, sed literis*[7] — das heißt nicht etwa schriftlich, sondern lateinisch. Noch im 14. Jahrhundert wird in Konzilsbeschlüssen bestimmt, zum Kleriker dürfe nur ordiniert werden, wer wenigstens *literaliter* sprechen kann, oder das Confiteor soll in der Beichte auch von den Frauen *literaliter* gesprochen werden[8] — das heißt nicht: buchstäblich, sondern lateinisch. Solche Beispiele lassen sich häufen. Noch für Dante sind die *litterati poeti,* die er in der ‚Vita Nuova' (c. 25) von den *volgari poeti* unterscheidet, die *poeti in lingua latina.* Überall heißt da *littera* offensichtlich Latein, auch das gesprochene Latein[9]; es ist die Schriftsprache. Eine „nicht-lateinische Literatur" wäre nach diesen mittelalterlichen Begriffen eigentlich ein Widerspruch in sich, eine Contradictio in adjecto. Erst wenn man das bedenkt, läßt sich recht ermessen, welcher Wandel sich mit dem Eindringen und der Aufnahme der Volkssprachen

---

[5] Gesta Innocentii III. papae c. 1, Migne, Patrologia latina (= MPL) 214 Sp. XVII.

[6] Romuald von Salerno berichtet das als Augenzeuge, MG. SS. XIX, 451; Muratori ed. nova VII, 1 (1935) 285. Er erzählt auch, daß Friedrich I. bei Verhandlungen mit den lombardischen Städten in Venedig 1177 deutsch sprach, *Christiano cancellario verba sua vulgariter exponente,* d. h. Christian von Mainz übersetzte ins Italienische.

[7] Guibert von Nogent, De vita sua III, 4 ed. G. Bourgin (Collection de Textes 1907) S. 141.

[8] Belege bei Ducange-Henschel-Favre, Gloss. med. Lat. V (1885) 126. Vgl. Cosmas von Prag, Chron. Boem. ed. B. Bretholz, MG. SS. N. S. II (1923) S. 253 über die Gründung der Kirche von Wischehrad, *quod sonat litteraliter* (= auf Latein) *'altior civitatibus';* Johann von Victring, Liber certar. hist. ed. F. Schneider (Scr. rer. Germ. 1909) S. 270, vgl. S. 222: Rudolf von Habsburg, *litterature expers,* läßt König Ottokars Gesandte nur *in collegiatis consistoriis litteraliter* (lateinisch) ihre Vorwürfe vorbringen, weil die Laienfürsten empört wären, wenn sie sie verstünden.

[9] Vgl. auch den Brief Ademars von Chabannes 1028, MPL 141, 107: *scio bene facere sermonem de littera,* d. h. ich kann lateinisch predigen.

ins Schrifttum seit dem 12./13. Jahrhundert vollzog. Aber lesen und schreiben konnte auch das Deutsche, Französische, Italienische weiterhin bis gegen Ende des Mittelalters zumeist nur der, der diese Kunst am Latein gelernt hatte, anders gesagt: wer die Grammatik erlernt hatte. Denn auch *grammatica* wie *littera* heiß im mittelalterlichen Sprachgebrauch oft geradezu: das Latein. Die Grammatik als die grundlegend erste der sieben Artes liberales[10] war die Lehre und Kenntnis von den Buchstaben, vom Schreiben und Lesen und von den Regeln der lateinischen Schriftsprache. Eine Grammatik anderer Sprachen, die nicht geschrieben wurden, gab es zunächst im mittelalterlichen Abendland nicht und war kaum denkbar; sie zu schaffen erschien als eine umwälzende Neuerung, die selbst Karl dem Großen nicht gelang[11]. *Grammatice loqui* bedeutet daher ebenso wie *litterate loqui:* lateinisch sprechen. Der päpstliche Agent Albert von Beheim empfiehlt 1240 dem Papst Gregor IX. für ein Amt in Italien einen deutschen Adligen, der *grammaticam novit et gallicum satis bene*[12], — er kann Latein und ziemlich gut Welsch, Italienisch. Dante begann nach Beatrices Tod Cicero und Boethius zu lesen, *quanto l'arte di grammatica ch'io avea, e un poco di mio ingegno potea fare* — soweit sein Latein und sein Verständnis reichte (Conv. II, 13). Die Goldene Bulle Kaiser Karls IV. von 1356 verlangt (c. 31), daß alle Kurfürstensöhne vom siebenten Lebensjahr an unterrichtet werden *in grammatica, italica et slavica linguis,* — sie sollen Latein, Italienisch und Tschechisch lernen. Auch Reinecke Fuchs ist in der lateinischen Dichtung des 12. Jahrhunderts dreisprachig: *ungarice, turce grammaticeque loquens,* — außer Ungarisch und Türkisch spricht er Latein[13]. Noch Jakob Wimpfeling übersetzt 1501 in seiner ‚Germania' das Wort *grammatica* mit „buchstabliche Geschrift" und meint damit Latein[14], und um die Mitte des 16. Jahrhunderts rät ein Erziehungs-

---

[10] Vgl. dazu Ernst Robert Curtius, Das mittelalterliche Bildungswesen und die Grammatik, Romanische Forschungen 6 (1947) S. 1—26, wenig verändert in: Europ. Literatur u. lat. Mittelalter (²1954) S. 52 ff.

[11] S. u. S. 39 f. Etwas anderes ist es, wenn Bischof Wilhelm von Modena als päpstlicher Legat in den baltischen Ländern um 1228 die Sprache der Preußen lernt und *insuper principium artis grammatice, videlicet Donatum, in illorum barbaram linguam cum maximo labore transtulit* (Alberich von Troisfontaines, Chron., MG. SS. XXII, 921); er wollte dadurch offenbar den Preußen das Latein-lernen erleichtern, nicht aber ihre eigne Sprache durch eine Grammatik schriftfähig machen.

[12] Constantin Höfler, Albert von Beheim und Regesten Papst Innocenz' IV., Bibl. d. Litterar. Vereins Stuttgart 16 (1847) S. 22.

[13] Ysengrimus III v. 382, hrsg. v. E. Voigt (1884) S. 143; vgl. V v. 550 (und 556) S. 290: *grammatica voce dicere* = auf Latein sagen, wofür nach E. Voigt S. 436 auch *grammaticare* vorkommt.

[14] Emil v. Borries, Wimpfeling und Murner im Kampf um die ältere Geschichte des Elsasses (1926) S. 127.

reformer, erst in der Muttersprache schreiben und lesen zu lernen und im Ausland fremde Sprachen, weil man die *grammatica*, das Latein, dann umso rascher lernt[15].

Wer aber nicht die Grammatik erlernte, der konnte im frühen und hohen Mittelalter auch nicht lesen und schreiben, er war *illitteratus*, — das heißt also damals nicht nur ‚ungebildet, ungelehrt', es heißt tatsächlich Analphabet und ist nahezu gleichbedeutend mit einem Menschen ohne Lateinkenntnis, da nur selten jemand Latein versteht oder gar spricht, wenn er nicht schreiben und lesen kann. Fast dieselbe Bedeutung hat aber spätestens seit Augustin das Wort *idiota* angenommen, das ursprünglich als lateinisches Lehnwort aus dem Griechischen den Privatmann im Unterschied zum öffentlich wirkenden Amtsträger bezeichnete[16]. In der Apostelgeschichte (4, 13) werden Petrus und Johannes von den über ihre Wunderwirkung erstaunten Hohenpriestern und Schriftgelehrten ἄνθρωποι ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται genannt, in lateinischer Übersetzung *homines illitterati* (Itala; *sine litteris* Vulgata) *et idiotae*, — mit einem schon anderthalb Jahrhunderte früher bei dem römischen Satiriker Lucilius begegnenden Wortpaar[17], das durch die Bibel dem Mittelalter geläufig wurde. Augustin[18] spricht gern bei der Erklärung des Pfingstwunders von den Aposteln als *homines idiotae*, die nur ihre eigene Sprache kannten, aber durch die Geistwirkung in den Sprachen aller Völker redeten. *Homines idiotae* heißt ihm geradezu: *unius tantum linguae*, einsprachig, nur die Muttersprache redend und verstehend. So hat es Beda übernommen[19] und der Folgezeit vermittelt: *idiotae* sind die,

---

[15] Karl Sudhoff, Gedanken eines unbekannten Anhängers des Theophrastus Paracelsus aus d. Mitte d. 16. Jh. über deutsche Jugenderziehung; Mitteil. d. Gesellsch. f. deutsche Erziehungs- u. Schulgesch. 5 (1895) S. 87 f.

[16] Thesaurus linguae latinae VII (1934) Sp. 221 f.; Cicero gebraucht allerdings *idiota* fast nur als eine von anderen verwendete geringschätzige Bezeichnung, In Pisonem 62 u. 65; In Verrem IV, 2, 4; Pro P. Sestio 110; vgl. Pro Sexto 51. Für Vitruv, De architectura VI, 8, 10 ist der *idiota* einfach der Laie, der Nicht-Architekt, der zwar ein Bauwerk beurteilen kann, aber erst, wenn es fertig ist, nicht im Entwurf.

[17] S. u. S. 16 Anm. 7.

[18] Augustinus, Sermo 175, 3, 3 MPL 38, 946; Enarr. in Ps. 96, 2 und 138, 8 MPL 37, 1238 und 1238; vgl. Enarr. in Ps. 65, 4 MPL 36, 788: warum Jesus zuerst *idiotas*, nicht *doctos* zu Jüngern wählte.

[19] Beda, Expositio super Acta 4, 13 MPL 92, 953: *Illitterati mittuntur ad praedicandum ... Idiotae enim dicebantur, qui propria tantum lingua naturalique scientia contenti litterarum studia nesciebant.* Kurz vor seinem Tod 735 schrieb Beda an Bischof Eckbert von York (Opera historica ed. C. Plummer 1896, ²1946 S. 408 f.): *Omnes, qui latinam linguam lectionis usu didicerunt, etiam haec* (das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser) *optime didicisse certissimum est; set idiotas, hoc est eos, qui propriae tantum linguae notitiam habent, haec ipsa sua lingua discere ac sedulo decantare facito. Quod non solum de laicis, id est in populari adhuc vita constitutis, verum etiam de cle-*

welche nur ihre eigne Sprache kennen, seien es Laien, Priester oder Mönche. Für Beda ist das noch kein Makel, obgleich es nun zugleich bedeutet, daß diese *idiotae* weder Latein verstehen, noch lesen und schreiben können. In ähnlichem Sinne nannte auch Bonifatius die Alamannen, Baiern, Franken und Alcuin die neubekehrten Sachsen ohne Geringschätzung *idiotae*[20]. Schon Papst Gregor I. hatte geschrieben[21] — und es wurde oft im Mittelalter wiederholt, — daß die Bilder in den Kirchen für die *idiotae* dasselbe bieten wie die Bücher für die Lesenden: an den Bildern sahen die Nicht-Leser, die Nicht-Lateiner, was zu befolgen sei. Beda aber zog bereits die weitere Folgerung, daß für diese *idiotae* das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser zu übersetzen, von ihnen zu lernen und zu beten ist; selbst für *sacerdotes idiotae* hat er das getan. Doch in dem Maße, wie Lateinkenntnis und Schreibkunst den Klerikern und Mönchen auch bei den neubekehrten Völkern zur unerläßlichen Pflicht gemacht wurde und zwar ihnen allein, wurde der *idiota* gleichbedeutend mit dem Laien im kirchenrechtlichen Sinn. Das angelsächsische Glossar des Abtes Aelfric (um 1000) erläutert das Wort *idiota* durch ‚ungelaerd, *id est illitteratus, indoctus*'[22], das Lexikon des Papias (um 1050) durch

---

ricis sive monachis, qui latinae sunt linguae expertes, fieri oportet. ... Propter quod et ipse multis saepe sacerdotibus idiotis haec utraque, et symbolum videlicet et dominicam orationem, in linguam Anglorum translatam optuli.

[20] S. Bonifatii et Lulli Epistolae ed. M. Tangl, MG. Epp. sel. I (1916) S. 84; Alcuin Ep. 107, MG. Epp. IV, 154.

[21] Gregor I., Registrum XI, 10 (MG. Epp. II, 270) an den Bischof von Marseille i. J. 600: *Aliud est enim picturam adorare, aliud picturae historia, quid sit adorandum, addiscere. Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ... legunt, qui litteras nesciunt; unde praecipue gentibus pro lectione pictura est*; ähnlich IX, 208 (ebd. S. 195/21). — In der Jenaer Handschrift der Chronik Ottos v. Freising wird vor dem 8. Buch ein Bild der Vorlage (Himmel und Hölle darstellend) weggelassen mit der Begründung: *hoc laicorum est et non litteratorum*; die Mühe sei unnötig, da dem Leser ohnedies alles evident werde; ed. A. Hofmeister (Scr. rer. Germ. 1912) S. 374.

[22] Zitiert bei Ducange-Henschel-Favre, Gloss. IV (1885) Sp. 285, ebenso Papias und Guilelmus Brito. — Wegen mangelhafter Lateinkenntnis wird Bischof Meinwerk von Paderborn als *idiota* verspottet, Vita Meinwerci c. 163 ed. F. Tenckhoff (Scr. rer. Germ. 1921) S. 85. Der von Heinrich III. 1045 investierte Mailänder Erzbischof Wido wird von dem Gregorianer Bonizo v. Sutri (Liber ad amicum VI, Lib. de Lite I, 591/17) als *vir illiteratus* bezeichnet, von dem Mailänder Chronisten Arnulf (MG. SS. VIII, 17/23) als *idiota et a rure veniens*, zwar *facundus*, aber nicht *eruditus*. Vgl. auch die Briefsammlungen aus d. Zeit Heinrichs IV. ed. C. Erdmann u. N. Fickermann (Briefe d. dt. Kaiserzeit V, 1950) S. 369: *litteratus seculi et idiota Dei*; dort noch weitere *idiota*-Belege (s. Register). Noch in den Kanonisations-Akten des Johannes Bonus aus Mantua (1249) Acta Sanct. Oct. IX (1869) S. 774 wird der frühere Joculator auf Märkten und Höfen, der sich 1208 zur *perfectissima vita* bekehrte, als *idiota, illitteratus, laicus* bezeichnet; die von ihm gegründeten Johannboniten gingen 1256 im Augustiner-Eremiten-Orden auf. S. u. S. 55 f. über Franziskus.

‚propria vel rustica lingua contentus', und noch das um 1356 verfaßte Bibel-Vokabular des Franziskaners Guilelmus Brito wiederholt die Begriffsbestimmung Bedas, fügt aber hinzu: die Apostel werden *idiotae* genannt, *non quod litteras non scirent, sed quia artem grammaticae propitiam non haberent* — bezeichnend für das lesekundigere Spätmittelalter, dem Analphabeten allmählich verächtlich wurden.

Illitterati und *idiotae*, die also des Lateins, des Lesens und Schreibens unkundig waren, brauchten jedoch deshalb keineswegs „ungebildet" zu sein, sie konnten vielmehr gleichwohl oft auf ihre Laienweise hoch gebildet sein. Denn neben der literarisch-lateinischen Bildung mit ihrer schriftlichen Überlieferung blieb immer eine andersartige Laien- und Adelsbildung lebendig wirksam mit ihren eigenen vielfältigen Traditionen, die nicht geschrieben und gelesen, sondern „gesungen und gesagt" wurden auf den Adels- und Bauernhöfen, gehört und gemerkt[23]. Sie ist nur schwerer zu beobachten, weil naturgemäß weniger Zeugnisse von ihr überliefert sind. Was aber seit dem 12. Jahrhundert neu gedichtet und nun erst aufgeschrieben wurde von den Helden und Taten der Frühzeit, von Burgundern und Nibelungen, Dietrich von Bern und Gudrun, vom König Artus und seiner Tafelrunde, Karl dem Großen und seinen Paladinen, das muß vorher durch die Jahrhunderte ungeschrieben lebendig und bildungskräftig geblieben sein wie alle Rechtsüberlieferung auch. Daran war das Laienvolk, der Laienadel des Mittelalters gebildet auf seine Art. Vollends in der Stauferzeit hatte das Rittertum der höfischen Kultur sein eigenes hohes Bildungsideal, — aber dazu gehört es nicht, schreiben und lesen und Latein zu können wie die Kleriker und Mönche. Sogar der Parzivaldichter Wolfram von Eschenbach sagt ausdrücklich (115, 27): *ine kan decheinen buochstap*, das heißt: ich bin *illitteratus*, und nochmals im Willehalm (2, 19 f.): *swaz an den buochen stet geschriben, des bin ich künstelos beliben*. So schwer es Büchermenschen fallen mag, das beim Wort zu nehmen und dem Dichter (der nachweislich kein Latein verstand, also auch schwerlich lesen konnte) die Gedächtnisskraft zuzutrauen, sein Werk schriftlos zu schaffen, jedenfalls hält Wolfram es nicht für standesgemäß, Literat zu sein. Er betont vielmehr (Parz. 115, 11): *schildes ambet ist min art*, — ich bin Ritter, und damit ist es wohl vereinbar, Dichter und Sänger zu sein im Dienst der Frauen, nicht aber Bücherschreiber und -leser. Mitten im Parzival (115,

[23] Karl Hauck bemüht sich neuerdings besonders eindringlich um die Erschließung dieser Adelsbildung und -kultur, vorläufig zusammenfassend in seinem Beitrag über „Mittellateinische Literatur" in: Deutsche Philologie im Aufriß II (1954) Sp. 1841—1904; s. Sp. 1851 seine früheren Aufsätze. Er scheint mir jedoch den Anteil des Laienadels am mittellateinischen Schrifttum, seine Lesefähigkeit und Lateinkenntnis zu überschätzen.

29 ff.) steht eine scherzhafte Verwünschung dessen, der diese *aventiure* für ein Buch hielte! Als etwas ganz Besonderes sagt Parzivals alter Oheim Trevrizent, der Bruder des Gralskönigs Amfortas: *Doch ich ein leie waere,* — obgleich ich Laie bin, — *der waren buoche maere kund ich lesen unde schriben.* Und als etwas Besonderes, Ungewöhnliches sagt Hartmann von Aue am Anfang des ‚Armen Heinrich' (v. 1 f.) und nochmals im Iwein (v. 21 ff.) von sich: *Ein ritter so geleret was, daz er an den buochen las, swaz er daran geschriben vant.* Er war *litteratus,* aber das brauchte er nicht zu sagen und zu wiederholen, wenn es nicht auch ihm als bemerkenswerte Ausnahme gälte. Solche Ausnahmen lesekundiger — und das heißt dann immer zugleich: lateinkundiger — Laien unter dem Adel sind auch vor dem 13. Jahrhundert nicht ganz vereinzelt; gerade weil sie schon den Zeitgenossen auffielen, sind solche Fälle öfters bezeugt[24], aber sie dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß im allgemeinen der Laienadel wie das Laienvolk überhaupt schriftlos lebte. Nur wer Kleriker wurde oder ins Kloster ging, lernte lesen und schreiben mit dem Latein. *Litteras discere* heißt im mittelalterlichen Sprachgebrauch fast dasselbe wie Kleriker oder Mönch werden. Ein Kind *litteris dare* heißt, es für den geistlichen Stand bestimmen oder ins Kloster schicken[25]. Und noch bei den wenigen adligen Laien, die als *litterati* bezeichnet werden, erklärt sich das nicht selten daraus, daß sie anfangs für eine kirchliche Laufbahn oder fürs Klosterleben bestimmt und zeitweise dafür ausgebildet wurden, ehe sie ins Weltleben zurückkehrten[26]. Nur den Frauen des Adels, vor allem des Herrscherhauses wurde von früh an ein gewisses Maß literarischer Bildung und Lateinkenntnis zugemutet, mindestens soviel, daß sie den lateinischen Psalter lesen und beten konnten,

---

[24] Sie sind zusammengestellt und kritisch gesichtet von James Westfall Thompson, The Literacy of the Laity in the Middle Ages (University of California Publications in Education 9, Berkeley/California 1939), der dem Laienadel immer noch eher zuviel als zu wenig 'literacy' und Lateinkenntnis zutraut. Einige Hinweise gibt auch Paul Kirn, Das Bild des Menschen in der Geschichtsschreibung von Polybios bis Ranke (1955) S. 55 ff.

[25] Außer den im Arch. f. Kulturgesch. 26 S. 130 angeführten Beispielen vgl. Vita s. Odonis I, 5—7 MPL 133, 45 f.; Vita Gerardi abb. Bronensis c. 9 MG. SS. XV, 659; Vita Theoderici abb. S. Huberti, MG. SS. XII, 39; Vita s. Herluini, MPL 150, 700, vgl. ebd. 708; Cosmas v. Prag, Chron. Boem. II, 18 ed. B. Bretholz S. 110; Hist. Welforum c. 15 (ed. E. König, Schwäb. Chroniken d. Stauferzeit 1, 1938, S. 26) über Heinrichs d. Stolzen Bruder Konrad; ebenso Burchard v. Ursberg, Chron. (Scr. rer. Germ. ^{2}1916) S. 12.

[26] So der *comes litteratus* Heinrich II. von Stade (1016, Oheim Thietmars v. Merseburg), s. Annalista Saxo MG. SS. VI, 661/5, auch der erst in Trier, dann in Köln erzogene Graf Ansfrid, der 962 Ottos I. Schwertträger bei der Kaiserkrönung war, 995 Bischof von Utrecht wurde, Thietmar, Chron. IV, 31; auch Graf Gerald von Aurillac, s. Odo von Cluny, Vita s. Geraldi I, 4—5 MPL 133, 645; solche Beispiele sind leicht zu vermehren.

— das gehört zur adligen Frauenbildung des Mittelalters[27]. Damit hängt es zusammen (wie ich anderwärts darlegte), daß für Frauen, weil sie mit den Anfangsgründen des Lateins das Lesen zu lernen pflegten, am ehesten auch Volkssprachliches aufgeschrieben oder Lateinisches übersetzt wurde. Von den Männern des Laienstandes hätten auch das die wenigsten lesen, sondern nur sich vorlesen lassen können. Das drastischste Beispiel dafür ist noch an der Wende zum 13. Jahrhundert Graf Balduin II. von Guines (östlich von Calais), der sich — *licet omnino laicus esset et illitteratus* — brennend für alle Wissenschaften interessierte und eifrig mit Gelehrten darüber disputierte *quasi litteratus;* er sammelte viele Bücher, er ließ sich das Hohelied und die Evangelien, theologische Kommentare, Predigten und Heiligenleben, auch Traktate über Physik und Naturkunde ins Französische übersetzen, — aber lesen lernte er sie nicht, sondern sie wurden ihm oft vorgelesen und er lernte vieles auswendig[28]. Dafür trug er seinerseits seinen Klerikern die volkssprachlichen Dichtungen vor, die er von den Spielleuten kannte[29] — zwei Bildungswelten und Überlieferungen begegnen einander. Nur ein andrer Laie in seinem Dienst, der die reiche Büchersammlung des Grafen betreute, lernte dabei lesen, was in den Büchern stand; er wurde *litteratus*[30], der Graf selbst

---

[27] Vgl. H. Grundmann, Die Frauen und die Literatur im Mittelalter, Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Schrifttums in der Volkssprache, Arch. f. Kulturgesch. 26 (1935) S. 129—161; ders., Religiöse Bewegungen im Mittelalter (1935) S. 542 ff.

[28] Lambert von Ardre, Hist. comitum Ghisnensium c. 80—81, MG. SS. XXIV, 598: Graf Balduin war *theologice scripture non surdus auditor, ... diligentissimus auditorum conservator*; er lernte vieles *auditu. ... Propter hoc secum clericos et magistros retinebat et eos in multis interrogabat et diligenter audiebat*; er konnte aber nicht *omnem omnium scientiam corde tenus retinere*, deshalb ließ er sich vieles übersetzen *et sepius ante se legere fecit, ... diligenter didicit*; nur lesen lernte er offensichtlich nicht, sonst hätte es Lambert von Ardre zweifellos erwähnt und sich anders ausgedrückt. — Ebenso ließ sich zwei Jahrhunderte früher Graf Megingoz († c. 998), Vater der Äbtissin Adelheid von Vilich (bei Bonn), von seinen Kaplänen biblische Schriften verdeutschen und vorlesen, s. Vita Adelheidis abb. Vilic. (MG. SS. XV, 758, geschr. 1056/7): *allocutione usus capellanorum, ut per eos Theutonice exponerentur lectiones voluminum divinorum, quas ideo tam ardenter audire expetivit ...*

[29] Hist. com. Ghisn. c. 80 S. 598/9: *Ab illis (clericis) enim divinum accepit eloquium et eis, quas a fabulatoribus accepit, gentilium nenias vicario modo communicavit et impartivit.*

[30] Ebd., c. 81 S. 598/41: *Quis autem nisi expertum et auditum crederet Hasardum de Aldehem omnino laicum ab ipso* (Graf Balduin) *simili modo omnino laico litteras didicisse et litteratum factum? Ipse enim quem iam diximus Hasardus totam comitis bibliothecam retinens et custodiens omnes eius libros de Latino in Romanam linguam interpretatos et legit et intelligit.* Demnach lernte er für den Grafen übersetzten Bücher französisch lesen, ohne als Laie Latein zu können, — das ist für Lambert von Ardre das Erstaunliche, fast Unglaubliche!

trotz seiner Wißbegierde nicht. Ganz ähnlich ließ Heinrich der Löwe den Lucidarius verdeutschen und regte die Tristandichtung Eilharts von Oberge an, aber nichts bezeugt, daß er selbst lesen konnte; auch er ließ sich vorlesen aus alten Chroniken in den schlaflosen Nächten seines Alters[31]. Und wenn seinem Sohn Otto IV. der Engländer Gervasius von Tilbury seine ‚Otia imperialia' widmete, so hat er gewiß mit Bedacht sein Werk in der Vorrede den Ohren, nicht den Augen des Kaisers empfohlen — anstelle des Trugs der Spielleute[32].

Daß selbst die mittelalterlichen Herrscher, Könige und Kaiser keineswegs alle lesen und schreiben konnten, ist längst bekannt, so schwer es uns vorstellbar ist, so bedenklich und anstößig es schon manchen Zeitgenossen wenigstens seit dem 12. Jahrhundert erschien[33]. Wenn sie nicht von Jugend auf für den Thron bestimmt, für ihr Herrscheramt erzogen wurden auch durch eine Ausbildung im Latein-lesen und -schreiben, oder wenn sie nicht anfangs für eine kirchliche Laufbahn bestimmt waren wie Kaiser Heinrich II.[34] und der Staufer Philipp von Schwaben, wahrscheinlich auch Heinrich I. von England, dann blieben sie zumeist schriftlos wie der Laienadel, aus dem sie stammten. Das gilt noch für Rudolf von Habsburg, Adolf von Nassau und Ludwig den Bayern[35], erst recht für Konrad I. und Heinrich I., für den ersten Salier und die beiden ersten Staufer, für Lothar von Supplinburg und seinen welfischen Urenkel Otto IV., es gilt nicht weniger für die meisten Kapetingerkönige bis ins 12. Jahrhundert und noch für Philipp III. von Frankreich, den Sohn

---

[31] Annales Stederburgenses zu 1194, MG. SS. XVI, 230: *Antiqua scripta cronicorum colligi praecepit et conscribi et coram recitari et in hac occupatione saepe totam noctem duxit insomnem.* Daß Heinrich d. L. das Chroniken-Latein verstand, ist damit nicht gesagt, wie M. Philippson, Heinrich d. Löwe ([2]1918) S. 383 u. 552 annahm und erst recht Fr. Philippi, Hist. Zeitschr. 127 (1922) S. 63; Vorleser pflegten zugleich zu übersetzen. — Vgl. dagegen Ademar von Chabannes, Chron. III, 54 ed. J. Chavanon S. 176 f. über den lesekundigen Herzog Wilhelm V. von Aquitanien (993—1030): *Librorum copiam in palatio suo servavit, et si forte a tumultu vacaret, lectioni per se ipsum operam dabat, longioribus noctibus elucubrans in libris, donec somno vinceretur. Hoc Hludovicus imperator, hoc pater eius Magnus Karolus assuescebant,* und Theodosius und Augustus schrieben sogar selbst!

[32] MG. SS. XXVII, 366: *Quia vero optimum nature fatigate remedium est amare novitates et gaudere variis, nec decet tam sacras aures spiritu mimorum fallaci ventilari, dignum duxi aliquid auribus vestris ingerere, quo humana operetur recuperacio.* Ob Otto IV. Latein verstand ist nicht bezeugt. — Über Vorlesen und Vortragen für Laien s. Ruth Crosby, Oral Delivery in the middle ages, Speculum 11 (1936) S. 88—110.

[33] S. u. S. 50 ff.

[34] Vgl. die „Nenia de mortuo Heinrico II. imp." in den Cambridger Liedern (hrsg. v. Karl Strecker 1926 S. 50) Nr. 17 Str. 4: *Possumus mirari / de domino tali, / res tractando laicatus / fit litteratus.*

[35] Oswald Redlich, Rudolf von Habsburg (1903) S. 732; vgl. Arch. f. Kulturgesch. 26, 142 f.; P. Kirn, Hist. Vjschr. 27 (1932) 526 f.

Ludwigs des Heiligen[36], auch für die angelsächsischen Könige nach Alfred d. Gr. und die ersten anglonormannischen Könige vor Heinrich I., der wie manche andre Laien den Beinamen *clericus* (später beauclerc) bekam, weil er schreibkundig war[37]. Kaiser Konrad II. wird von einem italienischen Zeitgenossen ausdrücklich *per omnia litterarum inscius atque idiota* genannt, während sein Sohn Heinrich III. *bene pericia litterarum imbutus* sei[38]. Gewiß hatte dieser Novaleser Chronist kirchenpolitische Gründe, den ersten Salier weniger zu schätzen als seinen Nachfolger; daß er ihn aber keineswegs nur verleumdete und als „Idioten" schmähte, bezeugt Konrads Kaplan und Biograph Wipo, der ihn nach Kräften rühmt und doch beiläufig bemerkt, er sei dem Klerus gewogen und förderlich gewesen, *quamquam litteras ignoraret*[39]. Konrad war als früh verwaister Grafensohn dem gelehrten Bischof Burchard von Worms zur Erziehung anvertraut worden[40], aber zur Adelserziehung gehörte offenbar auch am Bischofshof nicht das Schreiben- und Lateinlernen, wie es Konrad dann als König seinem Sohn und Thronfolger angedeihen ließ. Auch Konrad III., als jüngerer Sohn des staufischen Schwabenherzogs nicht für den Thron prädestiniert, wird zwar von seinem Kanzler Wibald von Stablo *litterarum amator* genannt; er konnte sich bei Tisch an gelehrten Scherzen der *litterati* erfreuen und meinte, sie hätten ein heiteres Leben[41], — aber er durfte sich nicht zu ihnen rechnen; als *vir*

[36] Vgl. J. W. Thompson, Literacy S. 123 ff. Philipp III. (1270—1285) wird von seinem Biographen Wilhelm von Nangis als *illitteratus* bezeichnet, s. Bouquet, Recueil XX, 466; daß er von seinem dominikanischen Beichtvater eine französische „Somme des vertus et des vices" schreiben ließ, beweist nicht, daß er sie selbst lesen konnte, wie Ch. Langlois, Le règne de Philippe III le Hardi (1887) S. 3 f. meint.

[37] V. H. Galbraith, The Literacy of the medieval English Kings. Proceedings of the British Academy 21 (1935) S. 201—238, beachtenswert auch in der allgemeinen Beurteilung des Themas; zusammenfassend S. 205 f.: „From 597 to 1100 it is exceptional for a king to be able to write at all, or to read Latin; in the twelfth and thirteenth centuries kings learn to read Latin but do not (even if they kan) write it; in the fourteenth and fifteenth centuries they are taught in youth both to read and write Latin, but in fact are far more occupied with French and English". S. 230 über den Beinamen *clericus* für schreib- und lateinkundige Laien; S. 211 f. über Heinrich I. (1100—1135), den schon Ordericus Vitalis *litteratus rex* nennt; vgl. Charles W. David, The claim of King Henry I to be called learned, Anniversary Essays in mediaeval history by students of Ch. H. Haskins (1929) S. 45—56, der zu wenig beachtet, daß auch die geringe, später übertriebene Gelehrsamkeit, die er Heinrich I. zubilligt, für einen König seiner Zeit außergewöhnlich ist, s. J. W. Thompson, Literacy S. 168 ff.

[38] Chronicon Novalese App. c. 17, ed. Cipolla, Monum. Novalic. vetustiora II (Fonti per la Storia d'Italia 1901) S. 304 f.; MG. SS. VII, 128.

[39] Die Werke Wipos, hrsg. v. H. Bresslau (³1915) S. 28, Gesta Chuonradi c. 6.

[40] Vita Burchardi c. 7 u. 21, MG. SS. IV, 835 u. 844.

[41] Wibald Ep. 167 ed. Ph. Jaffé, Bibl. rer. Germ. I, 283: *Mirabatur dominus noster Conradus rex ea, quae a litteratis vafre dicebantur. ... Iocundi eramus*

simplex charakterisiert ihn der Kreuzzugs-Chronist Wilhelm von Tyrus [42]. Auch sein Neffe Friedrich I. war bei allem anspornenden Interesse an der lateinischen Chronistik und Dichtung seiner Zeit selbst nur in seiner Muttersprache beredt; Latein konnte er eher verstehen als sprechen, schwerlich lesen. Fand schon Rahewin (in der Fortsetzung der Gesta Friderici Ottos von Freising) Barbarossas Redegabe umso bewundernswerter bei einem, *qui litteras non nosset* [43], so nannte ihn vollends der Bischof Sicard von Cremona *illitteratus, sed morali scientia doctus* [44], während die Kaiserin Beatrix *litterata* war. Noch ist es kaum ein Tadel, daß der Kaiser illitterat ist, denn er hat anderes Wissen und Können, ist auf andere Weise gebildet, wie es fast vier Jahrhunderte früher Paulus Diaconus auch vom Langobardenkönig Liutprand gesagt hatte: *litterarum quidem ignarus, sed philosophis aequandus* [45], und ähnlich schon ein Zeitgenosse über den Ostgotenkönig Theoderich d. Gr. [46]. Weise, ja philosophengleich und auf ihre Laienart gebildet können und sollen die Herrscher sein, mögen sie auch illitterat sein und das Schreiben, Lesen und Latein anderen überlassen.

Wenn nun mit alledem zunächst auch nur einige Grundzüge des Gesamtbildes skizziert sind, das im Einzelnen noch zu differenzieren sein wird, so darf man doch im Ganzen sagen: die Begriffe *litteratus* und *illitteratus* unterscheiden im Mittelalter nicht verschiedene Bildungsgrade, sondern verschiedene Bildungsweisen, ja Bildungswelten, die zugleich

---

in convivio et plerique nobiscum non illitterati; als Wibald den König mit scherzhaften Trugschlüssen unterhält, *iocundam vitam dicebat habere litteratos;* ebd. S. 288: *litterarum amator et Grece sciens,* angeblich konnte Konrad sogar ein griechisches Epigramm verfassen.

[42] Wilhelm von Tyrus, Historia XVI, 2, Rec. des Hist. des Croisades, Occid. I, 740; dagegen nennt Wilhelm den König Balduin III. von Jerusalem (1143—62) *commode litteratus* (ebd. XVI, 2 S. 136) und dessen Bruder und Nachfolger Amalrich (1162—73) *modice litteratus* (ebd. XIX, 2 S. 884); beide lasen gern in Mußestunden, aber Wilhelm von Tyrus nennt beide *historiarum (avidus) auditor,* Amalrich auch *promptus et fidelissimus recitator,* während Balduin III. *litteratorum maxime, sed et prudentium laicorum confabulationibus plurimum recreabatur.*

[43] Otto v. Freising-Rahewin, Gesta Fridirici IV, 5 (Scr. rer. Germ. ^{3}1912) S. 237; ebd. IV, 86 S. 344: *In patria lingua admodum facundus, Latinam vero melius intelligere potest quam pronuntiare* — dasselbe sagt Einhard c. 25 über Karls d. Gr. und Thegan c. 19 über Ludwigs d. Fr. Kenntnis des Griechischen! Vgl. P. Lehmann, Erforschung des Mittelalters (1941) S. 75 f.

[44] Sicard v. Cremona, Chron., MG. SS. XXXI, 165/17. Über Beatrix s. Acerbus Morena, MG. SS. N. S. VII (1930) S. 168. Unter den Fürsten, die Morena anschließend charakterisiert, nennt er nur Rainald von Dassel *disertus et optime litteratus* und den Grafen Konrad von Ballhausen *litteratus et sapiens,* S. 170.

[45] Pauli Historia Langobardorum VI, 58 (Scr. rer. Germ. 1878) S. 242.

[46] S. u. S. 24 ff.

mit- und nebeneinander bestehen, wie neben der lateinischen Schrift- und Buchtradition römisch-antiker und biblisch-patristischer Herkunft immer die Volkssprachen mit ihren eigenen nicht-schriftlichen Überlieferungen in Dichtung, Geschichte und Sage, Recht und Brauch fortlebten und bildungskräftig wirkten. Diese beiden Bildungsformen und -traditionen verteilen sich — von gewissen Überschneidungen und Ausnahmen abgesehen — auf verschiedene Stände: lateinkundige *litterati* sind im allgemeinen nur die Kleriker und Mönche, die Männer der Kirche und des Klosters, denen auch das ganze Schreibwerk der Kanzleien von den Fürsten übertragen und überlassen wird. *Illitterati*, schrift- und lateinunkundig sind im allgemeinen die Laien aller Gesellschaftsschichten; nur adligen Frauen und Königssöhnen wird ein gewisses Maß literarischer Bildung und Fähigkeit zugemutet, bei anderen Laien ist es ungewöhnlich und auffällig, wenn sie *litterati* sind, während es für Kleriker und Mönche allerdings ein Manko und Makel ist, illitterat zu sein.

In neueren schreibseligen und lesefreudigen Zeiten allgemeiner Schulbildung konnte man es sich schwer vorstellen und wollte es ungern wahrhaben, daß an dem ganzen reichen lateinischen Schrifttum des Mittelalters die Laien keinen Anteil hatten, sofern ihnen nicht in Übersetzung daraus vorgelesen wurde, daß auch der politisch führende Laienadel und sogar manche bedeutende Herrscher nichts von dem selbst lesen konnten, was die Geistlichen schrieben und nicht selten ihnen widmeten. Vergleichbar und das Verständnis erleichternd ist allenfalls unser Verhältnis zur Musik und zur Notenschrift: auch der musikalische „Laie" kann eine Partitur zumeist nicht lesen, — unsere Allgemeinbildung fordert nicht diese Fähigkeit, — er muß sie sich hörbar vortragen lassen von Musikern wie der mittelalterliche Laie sich Bücher vorlesen oder Dichtungen vortragen ließ von Klerikern, ohne sie selbst lesen zu können. Seitdem nun in jüngster Zeit viele Menschen, auch gebildete Menschen, für das Hören und Sehen, für Töne und Bilder wieder empfänglicher geworden sind als für das Lesen und die Schrift, seitdem auch die Staatsmänner, Bürokraten und Wirtschaftsführer, sogar manche Gelehrte mehr ihren Schreibkräften zu diktieren als selbst zu schreiben pflegen, auch die unentbehrlich gewordene Maschinenschrift oft nicht selbst erlernen und nur noch ihren Namenszug unter diktierte Briefe und Akten setzen wie den Vollziehungsstrich im Monogramm mittelalterlicher Urkunden, seitdem müßte uns eigentlich jene Scheidung in *clerici litterati* und *laici illitterati* — und ihr Zusammenwirken — weniger befremdlich und unvorstellbar erscheinen. Dem abendländischen Mittelalter ist sie so eigentümlich, so charakteristisch und konstitutiv für sein geistig-kulturelles und soziales Leben, daß die Frage, wie es dazu kam, wie und wodurch sich das in der

Folgezeit änderte, grundlegende Einsichten in das Verhältnis dieses Mittelalters zur Antike und zur neueren Zeit erwarten läßt. Der Bedeutungswandel der Begriffe *litteratus* und *illitteratus* kann dabei als eine Art Leitfaden dienen.

II

Das Mittelalter hat diese Worte aus dem antiken Latein übernommen. Aber offensichtlich hat sich ihr Sinn dabei verändert. Denn für die alten Römer konnte das Wort *litteratus* nicht zugleich lateinkundig bedeuten, — das waren sie alle, — und nicht zugleich Kleriker, — das waren sie nicht. Es heißt aber auch für sie ursprünglich nichts anderes als schreib- und lesekundig. *Litteratus* ist einer, der die Buchstaben, die *litterae*, die Schrift kennt und gebraucht. *Litteras discere* oder *scire* bzw. *nescire* heißt zunächst: lesen und schreiben lernen und können bzw. nicht können. *Illitteratus* ist im Gegensatz dazu der Analphabet, entsprechend dem griechischen ἀγράμματος, der sich aufs Schreiben und Lesen nicht versteht. Als schrift- und gesetzlos wird in einer Komödie des Caecilius Statius (um 170 v. Chr.) nach griechischem Vorbild der Barbar angeredet: *barbare indomitis cum moribus inlitterate, inlex*[1]. In Catos 'Origines' werden die Ligurer als *inliterati* bezeichnet, die daher von ihrer Herkunft nichts wissen *mendacesque sunt et vera minus meminere*[2]. Noch in augusteischer Zeit und bis ins erste nachchristliche Jahrhundert finden sich deutliche Belege für diese schlichte, anspruchslose Bedeutung, die vom *litteratus* nicht mehr erwartet und verlangt, als daß er lesen und schreiben kann. In der praktisch-technischen Literatur wird dieser ursprüngliche Wortsinn am längsten beibehalten, während Dichter und Philosophen dann schon höhere Ansprüche an einen *litteratus* stellen. Noch in Columellas Buch über die Landwirtschaft[3] (um 60 n. Chr.) heißt es, die Gutsverwaltung kann sehr wohl auch ein *illitteratus* führen, wenn er nur ein gutes Gedächtnis hat — das ersetzt gleichsam die Schriftlichkeit und macht sie entbehrlich. In medizinischen Traktaten werden für bestimmte Augenkrankheiten Leseübungen verordnet, wenn der Patient *litteratus* ist; ein *illitteratus*, der nicht lesen kann, muß anders behandelt werden[4].

---

[1] Scaenicae Romanorum poesis fragmenta rec. Otto Ribbeck 2: Comicorum fragmenta (1873, ³1898) S. 44/59 f.

[2] M. Catonis quae extant ed. H. Jordan (1860) S. 9 (II, 1).

[3] Columella, De re rustica I, 8, 4, Opera ed. W. Lindström II (1897) S. 39. Auch sonst spricht Columella öfters vom *rusticus illitteratus* ohne jede Mißachtung.

[4] Caelius Aurelianus, De morbis chronicis 3, 2, 38 ed. J. C. Amman (1722) S. 443: *lectionis exercitium, si fuerit litteratus aegrotans*; (Ps.-) Theodorus Priscianus ed. W. Rose (1894) Addit. S. 284/6: *si autem illitteratus fuerit ...*, S. 327/17: *si autem litteratus non fuerit ...*

Auch wenn Vitruv (um 25 v. Chr.) vom Architekten verlangt, *ut litteratus sit*[5], heißt das kaum mehr, als daß er schreibfähig sein soll, wie sich aus der Begründung ergibt: damit er seinem Gedächtnis durch Aufzeichnungen nachhelfen kann. Vitruvs Architekt soll sich zwar nicht nur auf Zeichnen und Geometrie verstehen, er soll auch von Geschichte einiges wissen (*historias complures noverit*), Philosophen aufmerksam hören, Musik kennen, der Medizin und des Rechts nicht unkundig sein, Astrologie und Himmelskunde treiben; er soll also vielseitig gebildet sein, aber das alles ist noch nicht in dem Wort *litteratus* inbegriffen. Und ausdrücklich sagt Vitruv, der Architekt braucht kein *grammaticus* zu sein, nur *agrammatos* (= *illitteratus*) darf er nicht sein, wie er kein *musicus* zu sein braucht, *sed non amusos*[6].

Zu Vitruvs Zeit galt jedoch im Sprachgebrauch eines gesteigerten literarisch-geistigen Niveaus und Bildungsanspruchs bereits nicht mehr jeder als *litteratus*, der nur lesen und schreiben konnte, sondern nur der in höherem Maße Gebildete. Schon der Satiriker C. Lucilius aus dem Freundeskreis des jüngeren Scipio gegen Ende des 2. vorchristlichen Jahrhundert meinte, man dürfe wohl jemanden *inlitteratus atque idiota* nennen, der durch ungebräuchliche Worte Anstoß erregt, also mangelhaft gebildet ist[7]. Sueton erwähnt in seiner Schrift über die Grammatiker[8], daß Ciceros jüngerer Zeitgenosse Cornelius Nepos eigens über den Unterschied zwischen dem *litteratus* und dem *eruditus* schrieb, die also schon einander naherückten; denn als *litterati* würden zwar im Allgemeinen

---

[5] Vitruvius, De architectura ed. V. Rose (1899) I, 1, 3, dazu I, 1, 4: *litteras architectum scire oportet, uti commentariis memoriam firmiorem efficere possit.*

[6] Ebd. I, 1, 13.

[7] C. Lucilii Carminum reliquiae rec. Frid. Marx 1 (1904) 45 Nr. XXVI, 33 (v. 649): *quid ni et tu idem inlitteratum me atque idiotam diceres, siquod verbum inusitatum aut zetematium offenderem*; offenbar hatte L. einen anderen deshalb als *inlitteratus atque idiota* geschmäht und rechtfertigt sich.

[8] C. Suetoni Tranquilli quae supersunt omnia rec. C. L. Roth (1886) 258 f., De grammaticis 4: *Appellatio grammaticorum Graeca consuetudine invaluit; sed initio litterati vocabantur. Cornelius quoque Nepos libello quo distinguit litteratum ab erudito, litteratos quidem vulgo appellari ait eos, qui aliquid diligenter et acute scienterque possint aut dicere aut scribere, ceterum proprie sic appellandos poetarum interpretes, qui a Graecis grammatici nominentur. Eosdem litteratores vocitatos Messala Corvinus ... ostendit ... Sunt qui litteratum a litteratore distinguant, ut Graeci grammaticum a grammatista, et illum quidem absolute, hunc mediocriter doctum existiment. Quorum opinionem Orbilius etiam exemplis confirmat; namque apud maiores, ait, cum familia alicuius venalis produceretur, non temere quem litteratum in titulo, sed litteratorem inscribi solitum esse quasi non perfectum litteris, sed imbutum.* — Auch Vitruv I, 1, 17 sagt von sich, daß er *non uti summus philosophus nec rhetor disertus nec grammaticus summis rationibus artis exercitatus, sed ut architectus is litteris imbutus haec nisus sum scribere.*

(*vulgo*) die bezeichnet, die sorgsam und genau etwas sagen oder schreiben können, aber im Besonderen (*proprie*) die *interpretes poetarum,* die von den Griechen *grammatici* genannt werden, von manchen Römern auch *litteratores,* fügt Sueton hinzu und zitiert dafür M. Valerius Messalla Corvinus († 8 n. Chr.); aber der Sprachgebrauch sei schwankend: manche (wie Orbilius) nennen vielmehr den mäßig Gebildeten *litterator,* nur den ganz Gelehrten *litteratus,* und man halte es für unvorsichtig, einen Sklaven als *litteratus* zum Kauf anzupreisen, wenn er nicht *perfectus litteris, sed imbutus,* also nur *litterator* sei[9]. Der Bedeutungswechsel von *litteratus* wurde also von den Römern selbst beachtet und erörtert; auch Seneca führt ihn als Beispiel dafür an, daß man manchmal Worte im uneigentlichen, nicht ursprünglichen Sinn verwendet: als *illitteratus* bezeichne man nicht nur oder nicht mehr den ganz Ungebildeten, *non ex toto rudem, sed ad litteras altiores non perductum,* ähnlich wie man sagt, daß einer nackt herumläuft, wenn er schlecht gekleidet ist[10].

Maßgebend für diesen hochgeschraubten Sprachgebrauch wurde vor allem Cicero, dem die *scientia litterarum* sehr viel mehr bedeutete als nur lesen und schreiben können. Er kennt nichts Schöneres als das *otium litteratum,* die Muße für die *litterae,* die zur Erkenntnis der Natur und aller Dinge führt[11]. Wen er *litteratus* nennt, der muß schon beträchtlich belesen und gebildet sein[12]. *Homines litterati et historici* — beides gehört zusammen, weil die Bücherleser *ex annalium vetustate* über die Geschichte mehr erfahren als das übrige Volk der Wähler *ex sermone hominum recenti*[13]. Cicero rühmt den Redner Cotta als *eruditissimus et graecis litteris et latinis antiquitatisque nostrae ... scriptorumque veterum*

---

[9] Noch Martianus Capella III, 229 (ed. A. Dick, 1925, S. 84 f.) läßt die Grammatica sprechen: *assertor nostri nunc litteratus dicitur, litterator antea vocabatur*; sie bezeichnet sich als vierteilig (III, 231 ebd. S. 86): *litterae sunt, quas doceo, litteratura ipsa quae doceo, litteratus quem docuero, litterate quod perite tractaverit quem informo.*

[10] Seneca, De beneficiis V, XIII, 3.

[11] Tusculanae disput. 5, 35, 105: *Quid est enim dulcius otio litterato? iis dico litteris, quibus infinitam rerum atque naturae et in hoc ipso mundo caelum terras maria cognoscimus.*

[12] Brutus 21, 81 über A. Albinus, *qui graece scripsit historiam ... et litteratus et disertus fuit.* — Pro M. Aemilio Scauro 23 über L. Aelius als *homo litteratus.* — De officiis I, 37, 133 über die Catuli: *erant litterati, sed et alii; hi autem optime lingua latina uti putabantur.* Nic. Stang in: Symbolae Osloenses 11 (1932) S. 80 bemerkt, daß Cicero nie einen Philosophen *litteratus* nennt, sondern *doctus.* — Nur bei den *servi litterati* behält das Wort auch für Cicero seine alte, einfache Bedeutung: schreibfähige Sklaven, s. Brutus 22, 87; In Verrem I, 36, 92; vgl. Orbilius bei Sueton (s. o. Anm. 54); Plinius Ep. 7, 27, 12: *libertus ... non illitteratus.*

[13] Pro L. Murena 7, 16 gegen Murenas Ankläger L. Licinius gemünzt, dessen *nobilitas, tametsi summa est, tamen hominibus litteratis et historicis est notior, populo vero et suffragatoribus obscurior.*

litterate peritus[14]. Er kann sagen, daß jemand sehr gut Latein spricht *litteratiusque quam ceteri*[15]. Im Mittelalter heißt *litterate loqui*, wie gesagt, lateinisch reden, hier heißt es: gebildet sprechen, und *litterate dicta*[16] sind gut geformte Aussprüche, *nec inlitterata nec insulsa*[17]. Das Wort wird daher auch steigerungsfähig, denn man kann nun in sehr verschiedenem Maß und Grad gebildet sein, *non illitteratus*[18], *satis litteratus*[19] oder *litteratissimus* — das ist z. B. jemand, der dank seiner *consuetudo legendi* gleich sagen kann: „Dieser Vers ist von Plautus, jener nicht", — so wie Caesar scharfsinnig urteilt, was Cicero schrieb und was nicht[20]. In der captatio benevolentiae seines Plädoyers für den Dichter Archia schmeichelt Cicero sogar seinem Publikum als einem *concursus hominum litteratissimorum*[21]. Ja, er kann wenigstens im Scherz, um einen Trugschluß Zenos ad absurdum zu führen, folgern: *quod litteratum est, id est melius quam quod non est litteratum; nihil autem mundo melius; litteratus igitur est mundus*[22].

Bei solcher Hochwertung des litteratus-Begriffs galt andrerseits nicht mehr nur der Analphabet als *illitteratus*, sondern nach Senecas Worten[23] jeder, der nicht zu den *altiores litterae* gelangte. Der jüngere Plinius, — Zeitgenosse des Tacitus, der diese Begriffe anscheinend nicht verwendet[24], — kann sogar mit einer paradoxen Wendung klagen, er habe viele *litteras inlitteratissimas* schreiben müssen[25], amtliche Briefe ohne jeden literarischen Reiz und Anspruch. Und schon Horaz stellt seine *inliterati*

---

[14] Brutus 56, 205; vgl. 21, 81 über N. Fabius Pictor: *et iuris et litterarum et antiquitatis bene peritus.*

[15] Ebd. 28, 108.

[16] De oratore II, 62, 253: *belle et litterate dicta*; vgl. De haruspicum responso 17: *litterate respondissem*; In Pisonem 61: *litterate et scite perscriptae rationes.*

[17] Fam. IX, 16, 4.

[18] De oratore II, 6, 25 über Laelius Decumus, *quem cognovimus virum bonum et non illitteratum.*

[19] De officiis III, 14, 58: Canius *nec infacetus et satis litteratus.*

[20] Fam. IX, 16, 4; vgl. De oratore III, 11, 43 über Q. Valerius Soranus als *litteratissimus togatorum omnium.*

[21] Pro Archia poeta 2, 3: Cicero bittet, *ut me pro summo poeta atque eruditissimo homine dicentem hoc concursu hominum litteratissimorum, hac vestra humanitate ... patiamini de studiis humanitatis ac litterarum paulo loqui liberius et in eius modi persona, quae propter otium ac studium minime in iudiciis periculisque tractata est, uti prope novo quodam et inusitato genere dicendi.*

[22] De natura deorum III, 9, 23.

[23] S. o. S. 17 Anm. 10. Seneca geht in den Quaestiones naturales IV, 13, 1 auch auf den Einwand ein, ob nicht die Wetterkunde *ineptiae* seien, *quibus litteratior est quisque, non melior* (oder: *quibus quisquam nec litteratior fit nec melior*).

[24] Im Lexicon Taciteum von A. Gerber und A. Greef (1903) ist weder *litteratus* noch *illitteratus* oder *idiota* verzeichnet.

[25] Plinius Ep. I, 10, 9 ed. M. Schuster (1933) S. 15.

nervi in witzigen Kontrast zu den *libelli stoici*, die zwischen den Seidenkissen einer Dame herumliegen[26]. Zumeist aber wird nun vom *illitteratus* geradezu geringschätzig gesprochen. Cicero unterscheidet einmal vor Gericht die *testes impudentes, illitterati, leves* von den *boni, docti, pudentes*[27]. Der Fabeldichter Phaedrus, ein Freigelassener des Augustus, schließt einen Prolog fast literatenhaft überheblich: *inlitteratum plausum nec desidero*[28] — den Beifall der Menge begehrt er nicht. Quintilian spricht in seinen Institutiones (2, 21, 16) vom *litigator rusticus inlitteratusque* im Gegensatz zum *orator*, der dessen Sache vor Gericht besser zu vertreten weiß. Und noch Minucius Felix, der römisch gebildete Apologet des Christentums um 200, hatte einige Mühe, die indignierten Einwände seiner philosophischen Freunde dagegen zu entkräften, daß *inlitterati, pauperes, inperiti* über himmlische Dinge disputierten[29].

An solchen Zeugnissen läßt sich gewissermaßen der Pegelstand des literarischen Niveaus ablesen, je nach dem, wie viel verlangt wird, damit einer als *litteratus* gilt. Nur ist das Wort — und auch das dürfte symptomatisch sein — im spätantiken Schrifttum nicht beliebt und gebräuchlich genug geblieben[30], um das Auf und Ab der Bildungsgeschichte daran fortlaufend zu beobachten. Die Historiker der Kaiserzeit von Tacitus und Sueton bis zu den Scriptores historiae Augustae pflegen zwar auch den Bildungsgrad, die literarischen Interessen und Fähigkeiten jedes Kaisers zu charakterisieren; aber es ist auffällig, daß sie dabei durchweg auf die Begriffe *litteratus* und *illitteratus* verzichten oder sie gar geflissentlich vermeiden, als wären sie zu hoch oder zu tief gegriffen. Wie man statt dessen umschrieb und variierte, läßt sich am leichtesten an der späten, knappen „Epitome de Caesaribus" (um 400) überblicken[31]: Augustus war *liberalibus studiis ... incumbens*, kein Tag verging, ohne daß er las, schrieb und deklamierte (1, 17); Tiberius: *inerat ei scientia litterarum*

---

[26] Horaz, Epoden 8, 15 ff.

[27] Pro L. Flacco 9; vgl. auch De natura deorum II, 74: *homo sine arte, sine litteris.*

[28] Phaedrus Lib. IV Prol. v. 20; diese von den meisten Ausgaben übernommene Lesart ist allerdings nicht ganz sicher. Die von Léon Herrmann, Phèdre et ses fables (Leiden 1950) S. 302 vorgeschlagene Konjektur: *In litterarum plausum ire desidero* mit der Übersetzung: „C'est l'applaudissement des lettrés (als hieße es: *litteratorum*) que je désire avoir" ist jedoch unannehmbar.

[29] Minucius Felix, Octavius 16, 5; CSEL 2 (1867) S. 20.

[30] Dafür ist es auch bezeichnend, daß in der Übersetzung der Apostelgeschichte 4, 13 das *illitterati* der Itala (für ἀγράμματοι) von Hieronymus ersetzt wird durch *sine litteris*, obgleich er anderwärts von den Aposteln als *piscatores et illitterati* spricht, Comment. in Evang. Matthei zu 4, 19, MPL 26, 34; vgl. u. S. 21 mit Anm. 37.

[31] Hrsg. von Franz Pichlmayr in seiner Ausgabe von Sextus Aurelius Victor, Liber de Caesaribus (1911).

multa (4, 4), die folgenden Kaiser sind *litteris culti* (8, 6), Trajan *parcae scientiae moderateque eloquens* (13, 8), Hadrian *Graecis litteris impensius eruditus* (14, 2), Mark Aurel *philosophiae studens litterarumque Graecarum peritissimus* (16, 7), Septimius Severus *latinis litteris sufficienter instructus, Graecis sermonibus eruditus, Punica eloquentia promptior* (20, 8). Dann fehlen ein Jahrhundert lang solche Epitheta, erst der Galerius-Neffe Maximinus Daia heißt *litteratorum cultor* (40, 18), Licinius dagegen *infestus litteris* (41, 8), während Constantin darin vieles kann und tut: *nutrire artes bonas, praecipue studia litterarum, legere ipse* (!), *scribere, meditari* ... (41, 14). In Julian gipfelt die *litterarum ac negotiorum ingens scientia, aequaverat philosophos et Graecorum sapientissimos* (43, 5). Dann sinkt es wieder ab: Jovian ist *litterarum studiosus* (44, 3), Gratian noch immer *litteris haud mediocriter institutus* (47, 4), Theodosius d. Gr. aber *litteris, si nimium perfectos contemplemur, mediocriter doctus* (48, 11). Gewiß sind das nur Schlaglichter, die keine stetige Bildungskurve erkennen lassen und keine feste Bildungsnorm. Die Hadrians-Vita der Scriptores historiae Augustae behauptet, der Kaiser sei so sehr auf seinen Nachruhm bedacht gewesen, daß er die von ihm selbst geschriebene Darstellung seines Lebens durch seine *liberti litterati* unter deren Namen veröffentlichen ließ[32], die ihm demnach nicht nur als schreibkundig, sondern als literarisch angesehen gelten mußten. Von Kaiser Alexander Severus (222—235) wird erzählt[33], — ob noch im 3. oder erst im 4., ja 5. Jahrhundert, mag hier dahingestellt bleiben, — daß er bei Rechts- und Staatsfragen nur die *doctos et disertos* zu Rate zog, in militärischen Fragen außer den Kriegssachverständigen auch *omnes litteratos et maxime eos, qui historiam norant*, um von ihnen zu erfragen, wie sich frühere Herrscher und die alten Römer oder andre Völker in ähnlicher Lage verhalten hätten. Die *litterati* sind da also nicht Gelehrte (*docti*) wie die Juristen, aber Literatur- und Geschichtskenner von großer Belesenheit und öffentlichem Ansehen.

Ähnlich verwenden den *litteratus*-Begriff auch noch die christlichen Schriftsteller um 400. Sulpicius Severus, der sich in Gallien die reiche Schultradition römischer Bildung ganz zu eigen gemacht hatte, erklärt im Vorwort seiner Chronik, warum er darin andere, weltliche Historiker (*historici mundiales*) neben der Bibel und zu ihrer Ergänzung benutze: *ut et imperitos docerem et litteratos convincerem*[34]. Für die *litterati*, die Belesenen, sind Zitate aus älteren, ihnen bekannten Geschichtswerken

[32] Scriptores historiae Augustae, ed. E. Hohl (1927) I S. 17: Vita Hadriani 16, 1 (von Aelius Spartianus?).
[33] Ebd. I S. 263: Vita Alexandri Severi 16, 3 (von Aelius Lampridius?).
[34] Chron. I, 4 ed. C. Halm, CSEL 1 (1866) S. 3.

überzeugende Belege, für die Geschichtsunkundigen sind sie lehrreicher Stoff. Aber auch mit ihnen rechnet Sulpicius als Leserschaft und nennt diese *imperiti* vielleicht eben deshalb hier nicht *illitterati,* wie man es zur Unterscheidung von den *litterati* erwarten würde. Nicht jeder Lesefähige ist ihm schon ein *litteratus,* dazu gehört noch immer Literaturkenntnis. Noch deutlicher wird das in der im Mittelalter allerwärts gelesenen Martin-Vita des Sulpicius Severus, der den Heiligen als sein Freund und Schüler aus vertrautem Umgang kannte und verehrte. Er rühmt seine *gravitas* und *dignitas* in Wort und Rede, seinen Scharfsinn in der Schriftdeutung, im Bibelverständnis, sein reiches Wissen (*scientia*): das alles sei zwar unwesentlich neben Martins sittlich-religiösen *virtutes,* immerhin sei es erstaunlich, daß ihm als einem *homo inlitteratus* auch diese Gaben nicht fehlten[35]. Als *inlitteratus* gilt da also noch jemand, dessen hohe geistige Fähigkeit und Begabung im gleichen Atem gerühmt wird, der übrigens sehr wohl lesen kann und gerade nach der Darstellung des Sulpicius sehr viel, bei jeder Gelegenheit liest und lesend betet[36], der aber als Kriegsmann aufgewachsen ist, nicht als Schulgelehrter und Literat wie Sulpicius selbst: so hoch steht noch um 400 in Gallien der Begriff *litteratus* im Kurs, so anspruchsvoll ist damals noch der Bildungsmaßstab, nach dem sich *litterati* und *illitterati* unterscheiden. Daher kann auch Hieronymus den *saeculi litteratis* die wahre christliche Weisheit entgegenhalten[37], und Augustin kann den *litterati* versichern, daß sie auch bei „unseren Autoren", in den biblischen Schriften, alle Redefiguren der Grammatiker finden werden[38]. Er weiß zwar, daß sie, wenn sie Christen werden, mehr als die *illitterati* der Mahnung bedürfen, christliche Demut zu üben und die nicht zu verachten, die lieber Fehler in den Sitten als in den Worten vermeiden[39]. Offenbar gelten aber auch ihm wie

---

[35] Vita s. Martini c. 25, 8, ebd. S. 135.

[36] c. 26, 3 ebd. S. 136: *Numquam hora ulla momentumque praeteriit, quo non aut orationi incumberet aut insisteret lectioni, quamquam etiam inter legendum aut si quid aliud forte agebat, numquam animum ab oratione laxabat.* Unter seinen Mönchen ist die Ausübung eines Handwerks (*ars*) nur den *scriptores* in jüngeren Jahren erlaubt, ebd. c. 10, 6 S. 120.

[37] Comment. in Epist. ad Galat. III Prol., MPL 26, 428. Vgl. Apologia adv. libros Rufini I, 30, MPL 23, 442: *tu qui in me parvam criminaris scientiam et videris tibi litteratulus atque Rabbi.* Das Wort *litteratulus* ist mir sonst nicht begegnet.

[38] De doctrina christiana III, 29, 40 ed. H. J. Vogels, Florilegium Patristicum 24 (1930) S. 62.

[39] De catechizandis rudibus 9, 2 ed. G. Krüger, Samml. ausgew. kirchen- u. dogmengesch. Quellenschr. I, 4 (1934) S. 15. Auch Lactanz, Divin. Instit. VI, 21 (CSEL 19, 562) fand, daß es *homines litterati* am schwersten haben, zum Glauben zu kommen: *adsueti enim dulcibus et politis sive orationibus sive carminibus, divinarum litterarum simplicem communemque sermonem pro sordido aspernantur.*

seinen Zeitgenossen die *litterati* als hoch gebildete, höchstens falsch gebildete Leute.

III

Im nächsten Jahrhundert ist das anders geworden, auch in Gallien und in der Heimat lateinischer Bildung, in Italien, und zwar nicht nur, nicht erst infolge des Einbruchs germanischer, von Haus aus schriftloser Völker in die alten Kultur- und Literaturländer des Mittelmeerraums. Dabei ist zu bedenken[1], daß dort spätestens seit dem 4. Jahrhundert das noch immer ziemlich einheitliche Schrift- und Schullatein der Literatur nirgends mehr mit der zunehmend sich differenzierenden Umgangssprache der „Romania", der romanischen Länder und der verschiedenen Stände übereinstimmte. Niemand sprach mehr, wie man schrieb; niemand schrieb, wie er sprach. Wer in den Schulen schreiben lernte, mußte seitdem zugleich mit der Schrift die lateinische Schrift- und Literatursprache an „klassischen" Mustern aus Lehrbüchern und Grammatiken erlernen, eine Schul- und Bildungssprache, die für niemanden mehr Muttersprache war. Die Sprachentwicklung zu den romanischen Sprachen hin schied sich schon in der ausgehenden Antike — auch in Italien selbst — von der literarischen Tradition, deren Sprache man mit dem Lesen und Schreiben erst schulmäßig lernen mußte, um ein *litteratus* zu werden. Beides zusammen: das durch klassische Muster genormte Schriftlatein und das nur daran zu erlernende Schreiben und Lesen macht die *grammatica* aus, die erste der sieben *artes liberales*, Grundlage und Voraussetzung aller anderen Wissenschaften. *Grammatice* oder *literate loqui* unterscheidet seitdem eine schreib- und lesekundige Bildungsschicht von den *illitterati*, die dieses Schreiblatein nicht beherrschen und nicht gebrauchen, die aber schon in der ausgehenden Antike auch in den alten Kulturländern, auch unter den Christen zweifellos in großer Überzahl sind.

Bischof Caesarius von Arles († 542) wettert in seinen Predigten[2] gegen die faule Ausrede, man könne nicht lesen und daher die Gebote Gottes nicht kennen und befolgen; man kann sie hören und auswendig lernen, mahnt er, wie man doch — auch Bauern und Frauen — so viele heidnisch-teuflisch-schändliche Lieder (*carmina diabolica, amatoria et turpia*) kennt und singt, warum nicht das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser und einige Psalmen? Und er weist auf ein verlockendes Beispiel

---

[1] Vgl. zum Folgenden den wichtigen, von Historikern und Romanisten zu wenig beachteten Aufsatz von Ferd. Lot, A quelle époque a-t-on cessé de parler latin? Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin Du Cange) 6, 1931, S. 97—159.

[2] MPL 39, 2325; ed. G. Morin, Corp. Christ. Ser. lat. CIII (1953) S. 31 f. u. 41 f.

hin: er kennt manche Kaufleute, die nicht schreiben und lesen können (*litteras non noverint*), aber sie mieten sich *mercenarios litteratos*, Lohnschreiber, und indem sie von diesen ihre Rechnungen schreiben lassen, machen sie ungeheure Gewinne; warum soll das der Schreibunkundige nur um irdischen Gewinns willen tun? warum nicht ewigen Lohn verdienen, indem man jemanden mietet und dafür bezahlt, daß er einem die heiligen Schriften vorlese? Der südgallische Bischof muß mit Illitteraten rechnen unter seinen Hörern, Bauern wie Kaufleuten; nicht das Lesen, nur das Hören kann er ihnen zumuten, allenfalls gewerbsmäßige Vorleser, *mercenarii litterati*.

In Italien ist es kaum anders. Benedikt von Nursia, der als Jüngling in Rom studierte, aber sich abwandte von aller Weltgelehrsamkeit, *scienter nescius et sapienter indoctus*[3], rechnet mit der Aufnahme von Mönchen in sein Kloster, die nicht schreiben können. Nach seiner Regel (c. 58) soll der Novize seine Gelübde eigenhändig niederschreiben oder, *si non scit litteras*, sie von einem anderen niederschreiben lassen und nur mit seinem Zeichen versehen eigenhändig auf den Altar legen. Daß er dann im Kloster schreiben und lesen lernen müßte, ist in Benedikts Regel nicht ausdrücklich gefordert wie etwa in der zwei Jahrhunderte älteren, von Hieronymus ins Latein übersetzten und dem hl. Benedikt wohlbekannten Mönchsregel des Pachomius[4]. Für Benedikts Mönche, die im gemeinsamen Gottes-Dienst singend beten und sonst zur Vermeidung des Müßiggangs mehr auf Handarbeit als aufs Studium verwiesen werden, erscheint es nicht unerläßlich, daß sie schreiben können, sofern sie nur den Psalter und das Chorgebet im Kopf haben. Paulus Diaconus hat noch um 775 in seiner Regelerklärung[5] die Mönche, die zum Lesen und Psallieren geschult werden können, von anderen unterschieden, denen man das nicht zumutete. Erst bei späteren Reformen des benediktinischen Mönchtums wurden eigens die *illitterati* oder *idiotae* als Konversen oder Laienmönche von den eigentlichen Mönchen unterschieden[6]. Die Benediktiner waren nicht von Anfang an und nach dem Willen ihres Stifters die lesenden und schreibenden, gelehrten Mönche katexochen, zu denen sie

[3] Gregor I., Vita Benedicti Prol., MPL 66, 126; ed. U. Moricca, Fonti per la Storia d'Italia 57 (1934): *Romae liberalibus litterarum studiis traditus fuerat; ... despectis itaque litterarum studiis ...* Vgl. S. Brechter, St. Benedikt und die Antike, in: Benedictus Vater des Abendlandes (1947) S. 139 ff.

[4] MPL 23, 82 c. 139 f.: *... et omnino nullus erit in monasterio, qui non discat litteras.*

[5] Bibliotheca Casinensis 4 (1880), Florilegium S. 138: *qui non potest legere*, soll beten.

[6] Adolf Mettler, Laienmönche, Laienbrüder, Conversen, besonders bei den Hirsauern; Württembergische Vierteljahrshefte f. Landesgesch. 41 (1935) S. 217 ff.; E. Hoffmann, Das Konverseninstitut des Zisterzienserordens (Diss. Freiburg/Schweiz 1905) S. 13 f.

seit der Karolingerzeit wurden. Anfangs mögen sich nicht wenige *illitterati* unter ihnen befunden haben (mit denen Beda auch noch in den angelsächsischen Klöstern rechnet[7]) — nicht nur vereinzelte Ostgoten, die nach der Benedikt-Vita Gregors I. in Montecassino Aufnahme fanden[8].

Zum Bildungskloster bestimmte dagegen Benedikts Zeitgenosse Cassiodor nach seinem Ausscheiden aus dem ostgotischen Staatsdienst sein kalabrisches Landgut Vivarium bei Squillace. Der Lehrplan, den er für seine Mönche schrieb, mit ausführlichen Literaturangaben auch für die Profanwissenschaften, die ihm zum rechten Bibelverständnis unentbehrlich schienen, wurde zum Studienprogramm mittelalterlicher Klosterbildung[9]. Auch Cassiodor betonte jedoch ausdrücklich, daß Klugheit und Wissen nicht auf den *litterae* allein beruhe. Gott kann nach seinem Willen jedem, auch dem Unbelesenen, dem *agrammatus*, vollkommene Weisheit geben: *non tantum litterati, sed etiam qui litteras nesciunt, accipiunt a Deo sapientiam*[10]. Als *litteratus* gilt demnach für Cassiodor wie für Caesarius von Arles — anders als für Sulpicius Severus — schon jeder, der lesen kann. Aber wie schon dem Freund und Biographen Martins von Tours ist ihm das kein alleingültiger Maßstab mehr für das geistige Leben: Weisheit von Gott kann auch der Illitterat haben, wie nach Benedikts Regel auch der Nicht-Leser ein vollwertiger Mönch sein kann. Das ist also noch nicht die mittelalterliche Scheidung von *litterati* und *illitterati* als Klerikern oder Mönchen und Laien; es ist aber auch nicht mehr die antike Unterscheidung zwischen literarisch Gebildeten und wenig Belesenen, wie sie noch dem Literaten Sulpicius geläufig war. Diese Grenze hat sich verwischt, da die christlich-religiöse Wertung nach dem Maßstab der Gottesweisheit statt der Bücherweisheit wichtiger und wesentlicher wurde.

Zur gleichen Zeit und im nächsten Umkreis Cassiodors wird nun aber auch der Ostgotenkönig Theoderich d. Gr., dessen Kanzlei er geleitet, dessen Staatsbriefe er verfaßt und gesammelt hatte, in einem zeitnahen Ravennater Geschichtswerk, dem sogen. Anonymus Valesianus, zweimal als *inlitteratus* bezeichnet. Das bedarf einer eingehenden Erörterung.

---

[7] S. o. S. 6 f. Anm. 19.

[8] Gregorii I. Dial. II, 6: *Gothus quidam pauper spiritu.*

[9] Vgl. Heinz Löwe, Cassiodor, Romanische Forschungen 60 (1947) S. 420 ff., bes. 436 ff.

[10] Institutiones divinarum litterarum c. 28 ed. R. A. B. Mynors (1937) S. 69: *non in solis litteris positam esse prudentiam, sed perfectam sapientiam dare Deum unicuique prout vult, ... cum multi agrammati (= illitterati) ad verum intellectum perveniant rectamque fidem percipiant caelitus inspiratam.* Der oben im Text zitierte Satz steht im Bamberger „Codex archetypus" (8. Jh.) als Inhaltsangabe am Rand.

Denn man hat viel darüber gerätselt und sich noch nicht darüber geeinigt, ob damit Theoderich als Analphabet bezeichnet werden soll oder nur als ungelehrt, „einer gelehrten Vollbildung ermangelnd“ [11], ja ob *inlitteratus* hier beidemale im gleichen Sinn gebraucht und gemeint ist oder von verschiedenen Verfassern in verschiedener Bedeutung [12]. Zuerst wird über Theoderich gesagt: *Dum inlitteratus esset, tantae sapientiae fuit, ut aliqua, quae locutus est, in vulgo usque nunc pro sententia habeantur* [13]. Wie später der Langobardenkönig Liutprand von Paulus Diaconus am Schluß seiner Langobardengeschichte charakterisiert wird: *litterarum quidem ignarus, sed philosophis aequandus,* wie auch Friedrich Barbarossa dem Bischof Sichard von Cremona als *illitteratus, sed morali scientia doctus* erschien, so wird hier Theoderich — gewiß nicht geringschätzig — illitterat, aber weise genannt. Vom Mittelalter her gesehen, klingt diese Unterscheidung jedenfalls nicht unglaubhaft: der König kann als weise, ja als Philosoph gerühmt werden — wie auch Theoderichs Enkel und Nachfolger Athalarich mit Cassiodors Worten vom *purpuratus philosophus* spricht [14], — auch wenn er nicht lesen und schreiben kann. Ein Mittelalter-Kenner wie Wolfram von den Steinen nimmt denn auch diese Charakteristik Theoderichs beim Wort: „Schreiben hatte er nicht gelernt, aber er kannte griechische Form von seinen Jugendjahren in Byzanz und römische Form durch den ständigen Umgang. Er fand zum Geist des Altertums nicht durch Bücher, sondern durchs offene Auge“ [15]. Philologen und Althistoriker dagegen, die sich einen so bildungsfreundlichen, kulturfördernden König wie Theoderich, der Italien im kaiserlichen Auftrag und mit römischer Hilfe regierte, nicht als Analphabeten vorstellen können, haben mit viel Scharfsinn zu beweisen versucht, daß *inlitteratus* hier nicht heißen könne und solle: des Schreibens und Lesens

---

[11] So Wilhelm Ensslin, Rex Theodericus inlitteratus? Hist. Jahrb. 60 (1940) S. 393; ders., Theoderich d. Gr. (1947) S. 25 f.

[12] So Roberto Cessi, ‘Theodericus inlitteratus’, in: Miscellanea di studi critici in onore di Vicenzo Crescini (Cividale 1927) S. 221—236 und in seiner Ausgabe des Anon. Vales.

[13] Anonymus Valesianus ed. Th. Mommsen, MG. Auct. Ant. IX (1891) S. 322 § 61; ed. R. Cessi, Muratori Rer. ital. scr. Nuova Ed. XXIV, 4 (1913) S. 16/19. Vgl. o. S. 13 über Liutprand und Barbarossa.

[14] Athalarich an Cassiodor, Variae IX, 24, MG. Auct. Ant. XII, 290/19: *nam cum esset publica cura vacuatus, sententias prudentium a tuis fabulis exigebat, ut factis propriis se aequaret antiquis; stellarum cursus, maris sinus, fontium miracula rimator acutissimus inquirebat (!), ut rerum naturis diligentius perscrutatis quidam purpuratus videretur esse philosophus.* Über die *sapientia* der Goten und die *philosophiae eruditio* früherer, gewiß nicht lesefähiger Gotenkönige vgl. Jordanis, Getica 39 f., MG. Auct. Ant. V, 64.

[15] W. v. d. Steinen, Theoderich und Chlodwig (Philosophie und Geschichte 46, 1933) S. 14; auch Fedor Schneider, Rom und Romgedanke im Mittelalter (1926) S. 87: „der König-Analphabet“.

unkundig. War doch Theoderich schon mit acht Jahren als ostgotische Geisel an den Kaiserhof nach Byzanz gekommen und ein Jahrzehnt lang dort geblieben. Der Knabe hatte sich die kaiserliche Gunst verdient, schreibt Jordanis in seiner Gotengeschichte[16], „Griechenland hat ihn, Künftiges ahnend, im Mutterschoß der Kultur erzogen", schmeichelt ihm der aus Gallien stammende Bischof Ennodius von Pavia in seinem schwülstigen Panegyricus von 506/7[17], und griechische Chronisten behaupten, er sei am Kaiserhof aufgezogen und gebildet worden, er habe in Byzanz die besten Lehrer besucht[18]. Wie sollte er dabei nicht schreiben gelernt haben? „Der ganze altklassische Schulunterricht kam über den Germanen", meinte Theodor Birt[19], „und als der Prinz in das Reifealter des Studenten trat, war er ein Träger der Antike, ein Mensch feinster Bildung geworden". Auch Wilhelm Capelle hält das für sicher und „von ernsten Forschern durchaus anerkannt"[20]; er fügt hinzu, daß Theoderich „selbst den Homer lesen gelernt hat". Andere sind vorsichtiger. „Wenn Theoderich auch keine höhere Schulbildung genossen hat", schreibt Ludwig Schmidt[21], so sei es doch eine Verleumdung, daß er „noch als König in Italien des Schreibens völlig unkundig gewesen sei"; nur „der Mangel an gelehrter Bildung, wie ihn die Grammatikerschulen vermittelten", sei mit der Bezeichnung *inlitteratus* beim Anonymus Valesianus gemeint. Ebenso wollte Roberto Cessi, der letzte Herausgeber dieses Werkes, das Wort verstanden wissen: „che al re mancava una cultura letteraria che derivasse da uno studio più o meno sistematico", keinesfalls aber als schreib-unkundig, — das scheint ihm bei einem ob seiner Weisheit vielgerühmten Herrscher wie Theoderich lächerlich unglaubwürdig[22].

---

[16] Jordanis Get. 271, MG. Auct. Ant. V S. 128/16; Jordanis selbst war vor seiner *conversio* wie sein Großvater *notarius* bei einem Alanenfürsten, *quamvis agramatus* (ebd. 266 S. 126/24), wahrscheinlich also damals noch nicht schreibkundig.

[17] CSEL 6, 264/13: *educavit te in gremio civilitatis Graecia praesaga futuri.*

[18] Joannes Malalas, Chronographia ed. L. Dindorf (Corp. script. hist. Byz. 28, Bonn 1831) S. 383/6: ἐν Κωνσταντινουπόλει ἀνατραφεὶς καὶ ἀναγνούς; Theophanes, Chronographia ed. C. de Boor (1883) S. 131/2: κατὰ γὰρ τὸ Βυξάντιον ὁμηρεύσας ποτὲ τοῖς ἀρίστοις τῶν διδασκάλων ἐποίτησεν.

[19] Th. Birt, Charakterbilder Spätroms ([5]1930) S. 412 mit Anm. 29.

[20] W. Capelle, Die Germanen der Völkerwanderung (Kröners Taschenausgabe 147, 1940) S. 353 mit Hinweis auf Assunta Nagl, Real-Encykl. d. klass. Altertumswiss. II, 5 (1934) S. 1748, die aber schreibt: „Jedenfalls hat er (Theoderich) keine höhere Bildung — er war des Schreibens unkundig — als die Kenntnis der zwei Reichssprachen erworben".

[21] L. Schmidt, Gesch. d. deutschen Stämme, Ostgermanen I (1934) S. 273; früher hatte L. Schmidt noch an Theoderichs „barbarische Unbildung" geglaubt, s. Hist. Jahrb. 47 (1927) S. 727 ff. Vgl. W. Enßlin, Theoderich d. Gr. (1947) S. 24 f.

[22] R. Cessi, Theod. inlitt. (s. o. Anm. 12) S. 230 ff. Da Cessi die Schrift als unentbehrliches „mezzo primo della vita intellettuale" betrachtet, kann er sich schriftlose Weisheit nicht vorstellen und versucht deshalb, diese Aussagen

Nun wird aber in demselben Anonymus Valesianus bald darauf nochmals behauptet, König Theoderich sei *inlitteratus* gewesen und so schwerfälligen Geistes, daß er in zehn Jahren seiner Herrschaft nicht einmal die vier Buchstaben des kanzleiüblichen Vermerks *„legi"* selbst unter seine Edikte schreiben lernte, sondern sich dazu einer Goldschablone bediente[23]. Kein Zweifel, daß der Ostgotenkönig hier als Analphabet gekennzeichnet werden soll, der gar nicht schreiben lernte; daß er gleichwohl selbst lesen konnte, wird gewiß nicht durch die nach Kanzleibrauch erforderliche, aber mit einer Schablone vollzogene Unterfertigung *„legi"* bewiesen[24]. Unverkennbar wird hier weniger wohlwollend von Theoderich gesprochen als vorher von dem illitteraten, aber weisen König; ob das zur Aufteilung des Anonymus Valesianus unter zwei verschiedene Verfasser zwingt, bleibt zum mindesten fraglich; bedenklich, ja unstatthaft ist es jedenfalls, das Wort *inlitteratus* dabei jeweils in verschiedenem Sinne verstehen zu wollen, zumal es sonst in dieser Zeit stets schriftlos, schreib-unkundig bedeutet[25]. Die Schablonen-Geschichte wird aller-

---

des Anon. Vales. zu entkräften oder umzudeuten. Walter Stach, Jahresber. f. dt. Gesch. 3 (1927) 197 f. und Hist. Vierteljahrsschr. 30 (1935) fand Cessis Argumente überzeugend, mir scheinen sie spitzfindig, von einem Vorurteil bestimmt; Enßlin kannte sie nicht.

[23] Anon. Vales. ed. Mommsen S. 326, ed. Cessi S. 19: *Igitur rex Theodericus inlitteratus erat et sic obruto sensu, ut in decem annos regni sui quattuor litteras subscriptionis edicti sui discere nullatenus potuisset. De qua re laminam auream iussit interrasilem fieri quattuor litteras 'legi' habentem; unde si subscribere voluisset, posita lamina super chartam, per eam pennam ducebat ut subscriptio eius tantum videretur.* Thomas Hodgkin, Italy and her invaders III (²1896) S. 268 erwog die Konjektur *obtuso sensu* = stumpfen Sinns; er glaubte, der auf Kaiser Justin gemünzte Satz sei irrtümlich auf Theoderich bezogen.

[24] So meinte Th. Birt a. a. O. S. 495 f.: „Das ist das beste Zeugnis: er las. Aber... er wollte das 'legi' in Schönschrift geben, und das freihändige Schreiben war ihm unbequem. Aus der Verwendung der Schablone aber ist das Märchen vom Analphabeten (illitteratus) entstanden". Ähnlich schon H. Gelzer, Byzantin. Zeitschr., 12 (1903) S. 500, zustimmend Ernest Stein, Histoire du Bas-Empire II (1949) S. 108 u. 791 f. Auch Karl Hampe, Herrschergestalten d. dt. MA. (1927) S. 11 meinte, Th. habe sich die Unterzeichnung der Urkunde „durch Benutzung einer Schablone erleichtert, was den in Byzanz erzogenen Germanenfürsten gewiß noch nicht zum Analphabeten stempelt", und in späteren Auflagen (⁶1955 S. 16) fügte er hinzu: „eine an sich unwahrscheinliche Annahme, der neuerdings auch die angebliche Quellengrundlage entzogen ist" (durch Cessi?).

[25] S. o. S. 22 ff. Auch Boethius verwendet *inlitteratus* nur zur Übersetzung von ἀγράμματος für unartikulierte Laute wie Tierstimmen: *inlitterati soni, vox inlitterata;* In librum Aristotelis περὶ ἑρμηνείας commentarii ed. C. Meiser 1 (1877) S. 50 und 2 (1880) S. 60; ähnlich Priscian, Instit. grammat. I, 1 ed. M. Hertz bei H. Keil, Grammatici latini II (1855) S. 5 f. — Die von Cessi, Theod. inlitt. S. 232 angeführten Cicero-Zitate u. dgl. besagen nichts über die Bedeutung von *inlitteratus* im 6. Jahrhundert. W. Enßlin, Hist. Jahrb. 60, 391 ff. und Theoderich d. Gr. (1947) S. 26, der Cessis Aufsatz und Aus-

dings ganz ähnlich auch vom oströmisch-byzantinischen Kaiser Justin I. erzählt, dem Zeitgenossen Theoderichs, dem Oheim und Vorgänger Justinians, und ihn nennt nicht nur Prokopios von Caesarea ausdrücklich einen Analphabeten, sondern auch der Chronist Malalas bezeichnet ihn als ἀγράμματος, er war offenbar wirklich *illitteratus* im vollsten, anspruchslosesten Sinn[26], ein Kriegsmann illyrischer Herkunft, der sich bis zum Kommandeur der kaiserlichen Leibwache hochgedient hatte, nach dem Tod des Kaisers Anastasios sich zu dessen Nachfolger wählen ließ und auch in dem knappen Jahrzehnt seiner Herrschaft (10. VII. 518 — 1. VIII. 527) nicht mehr schreiben lernte, wohl aber seinen Neffen Justinian, der gleichfalls ein Bauern- und Hirtensohn war, sorgfältig ausbilden ließ, auch in allen literarischen Künsten. Auf Justin traf also zu, was der Anonymus Valesianus über Theoderich erzählt (dem er anderwärts 33 Regierungsjahre anrechnet)[27]: daß er *in decem annos regni sui* seine Edikte nicht selbst ohne Schablone unterzeichnen lernte. Der Verdacht liegt nahe (wenn er auch nicht unbedingt zutreffen muß), daß die Schablonen-Anekdote von Justin auf Theoderich übertragen wurde, um auch ihn als Analphabeten zu kennzeichnen. Aber war das böswillige Verfälschung?[28] Die Parallele Kaiser Justins zeigt doch zugleich, daß sogar in Konstantinopel damals ein Kriegsmann, der auch nach langem Dienst im kaiserlichen Heer, nach langem Aufenthalt in der Hauptstadt sich nicht aufs Schreiben und Lesen verstand, gleichwohl auf den Thron kommen und mit tüchtigen, gebildeten Ratgebern wie Justi-

---

gabe nicht benutzt und den Anon. Vales. nicht verschiedenen Verfassern zuteilt, interpretiert dessen *inlitteratus* beidemale verschieden.

[26] Prokopios, Anecdota (Historia arcana) 6, Opera ed. J. Haury III, 1 (1906) S. 41 ff.; Joannes Malalas ed. Bonn S. 410/8, ed. Oxford S. 131. Cessi a. a. O. S. 230 hält das auch bei Justin wie bei Theoderich für „cosa troppo ridicola per esser creduta", während es Th. Birt a. a. O. dem Prokop glaubt, dem Anon. Vales. nicht; ebenso Enßlin, Theoderich d. Gr. S. 305. Die von Hodgkin, Enßlin u. a. angenommene literarische Abhängigkeit des Anon. Vales. von byzantinischen Quellen über Justins Analphabetentum hält Cessi für ausgeschlossen; wie kompliziert-zufällig müßte dann die gleiche Anekdote zweimal aus der gleichen boshaften Mißdeutung eines neuen Kanzleibrauchs fabriziert worden sein!

[27] ed. Mommsen S. 327/15 § 59; ed. Cessi S. 16/10 c. 14.

[28] So W. Enßlin, Theoderich d. Gr. S. 26. Daß Theoderich schreiben konnte, hält er im Hist. Jahrb. 60, 396 für „endgültig erwiesen" durch die Unterschrift in römischen Synodalakten von 501 (MG. Auct. Ant. XII, 420/12, 422/13): *alia manu: orate pro nobis domini ac venerabiles patres*, auf die schon Hodgkin, Italy and her invaders ²III, 451 hinwies; auch E. Stein, Hist. du Bas-Empire II, 792 hält das für eine „preuve directe", daß Th. nach zehn Herrschaftsjahren (so interpretiert Stein den Anon. Vales.) schreiben lernte; aber schon J. W. Thompson, Literacy of the Laity (1939) S. 13 bezeichnete es mit Recht als „pure hypothesis", daß Th. diese Worte selbst schrieb; sie sind formelhaft, vgl. Chlothars Edikt an die Bischöfe 511, MG. Capit. I S. 2.

nian herrschen konnte, — um wieviel mehr ein Germanenkönig als kaiserlicher Statthalter in Italien, das schon seit Jahrzehnten unter Odoakar und Rikimer nichts anderes gewohnt war: Odoakar hatte seine Urkunden von anderen unterzeichnen lassen[29] wie Theoderich dazu eine Schablone benutzte. Es hätte den Zeitgenossen auffällig und bemerkenswert sein müssen und wäre in den zahlreichen Zeugnissen über Theoderich und in seinen eigenen Staatsakten schwerlich ganz unerwähnt geblieben, wenn er selbst zu lesen und zu schreiben vermocht hätte, wie andere Germanenkönige seiner Zeit und sogar der byzantinische Kaiser Justin nicht. Es bedürfte darüber eindeutiger, triftiger Aussagen, um die doppelte Behauptung im Anonymus Valesianus zu entkräften, daß Theoderich *inlitteratus* war. Statt dessen wird das vollauf bestätigt und erläutert durch das unverdächtige, unmißverständliche Zeugnis des Prokopios von Caesarea in seiner Geschichte der Gotenkriege, an denen er als Sekretär des byzantinischen Feldherrn Belisar teilnahm. Er erzählt, daß Theoderichs Tochter Amalsuntha ihren achtjährigen Sohn Athalarich, der unter ihrer Vormundschaft die Nachfolge seines Großvaters antrat, aber nach acht Jahren schon starb, auf römische Weise ausbilden lassen wollte und ihn deshalb mit drei eigens dafür ausgesuchten alten Goten in eine römische Schule schickte. Den Goten aber mißfiel das. Sie wollten, daß ihr künftiger König nach ihrem eigenen alten Brauch, das heißt schriftlos erzogen würde und sich nicht vor dem Stock alter Schulmeister fürchten lernte. Theoderich selbst habe das nicht gewollt; er habe sich ein großes Reich geschaffen, ohne doch das Geringste von den γράμματα, den *litterae* zu wissen. Deshalb mußte Amalasuntha den römischen Lehrern ihres Sohnes den Laufpaß geben und ihn unter seinen gotischen Altersgenossen aufwachsen lassen, damit er ein rechter König nach ihrer Art würde[30]. Prokop schildert dann die schlimmen Folgen dieser Erziehung nach alter Gotenweise, aber er hatte keinen ersichtlichen Grund, den Goten und Theoderich selbst eine Begründung dafür anzudichten oder dessen „Un-

---

[29] L. Schmidt, Gesch. d. dt. Stämme, Ostgermanen I, 317.

[30] Prokop, Bell Got. I, 2, 16, Opera ed. J. Haury II (1905) S. 10ff. Enßlin, Theoderich d. Gr. S. 358 und Hist. Jahrb. 60, 392 f. hält es für „arge Übertreibung", daß Theoderich die Wissenschaften, die höhere Bildung oder gar die Buchstaben nicht einmal vom Hören gekannt habe (καίπερ γραμμάτων οὐδέ ὅσον ἀκοὴν ἔχων); Cessi, Rex Theod. inlitt. S. 235: „non vi si parla dell' elementare istruzione dei fanciulli, ma delle scuole de 'grammatici'"; ähnlich W. Stach, Jahresber. d. dt. Gesch. 3 (1927) 197 f. und danach L. Schmidt, Ostgermanen I (1934) 273. Aber tatsächlich gibt doch der erste Schulbesuch des Knaben Athalarich den Anlaß zu diesem Protest! Ganz rätselhaft sagt Alexander Schenk von Stauffenberg, Das Imperium und die Völkerwanderung (1947) 138: „Wie aber, wenn das eine Maske Theoderichs gewesen wäre, ...eine souveräne Form der Ironie, einer sehr urbanen und zugleich sehr königlichen Ironie?"

bildung" zu „übertreiben"; er versucht vielmehr als erster zu erklären, wie sich die Goten und ihr König — und man darf sagen, die Germanen überhaupt und noch der mittelalterliche Adel — zum Schrifttum verhielten: bei allem Respekt vor der unentbehrlichen Schreibkunst, die man anderen überläßt, den Römern oder künftig den Klerikern und Mönchen, ist Schreibwerk und Schulwissen doch nicht Sache des Kriegers, des Adels, des Herrschers. Nichts spricht dagegen, alles spricht dafür, daß das auch Theoderichs Auffassung war, dessen ganze Staatsordnung darauf beruhte, daß seine Goten und Germanen nur das Schwert, nur Römer aber die Feder führten auch für seine Staatsverwaltung und Kulturpflege.

Sein Enkel und Nachfolger Athanarich, der nicht zur Schule gehen durfte, ließ überdies durch Cassiodor um 533 den römischen Senat mahnen, die Lehrergehälter in den *scholae liberalium litterarum* nicht zu mindern; denn die Grammatik, — Ursprung und Grundlage aller *litterae*, nennt sie Cassiodor anderwärts, — sei das besondere verpflichtende Vorrecht der Römer; *hac (grammatica) non utuntur barbari reges* — was heißt das anders, als daß Goten- und Germanenkönige das Schul- und Schreiblatein, die Schriftsprache und damit die Schrift überhaupt nicht gebrauchen, daß sie illitterat sind, wenn sie auch das Umgangslatein verstehen und sprechen mochten? „Die Grammatik, die durch Übung in der herrlichen Lektüre der Alten uns mit Ratschlägen hilfreich sein kann", blieb den Römern als den *legales domini* überlassen, während *arma et reliqua gentes habent*[31].

Daß aber Amalasuntha ihren Sohn durch römische Lehrer unterrichten lassen wollte, ist begreiflich: sie selbst hatte auch eine „unschätzbare Kenntnis der *litterae*"[32]. Für Frauen galt das schon im ostgotischen Königshaus wie später beim mittelalterlichen Adel als ziemlich und rühmlich. Auch ihre Tochter Mataswintha war literarisch gebildet, und Theoderichs Nichte Amalaberga, die den Thüringerkönig Herminfrid heiratete, wurde ihm nicht nur als sittsam und hübsch, sondern auch als *litteris docta* empfohlen[33], — wahrscheinlich der erste lesende Mensch in Thüringen, deren dort kaum bekannte Kunst ehrfürchtiges Staunen erregt haben mag. Für Männer aber, auch für Könige schickt sich dergleichen nicht, es schadet nur: wer auf der Schulbank saß, wird kein furchtloser

[31] Variae IX, 21 S. 286/15 ff.

[32] Ebd. XI, 1 S. 328/18: *Atticae facundiae claritate diserta est, Romani eloquii pompa resplendet, nativi sermonis ubertate gloriatur. Iungitur his rebus quasi diadema eximium inpretiabilis notitia litterarum, per quam, dum veterum prudentia discitur, regalis dignitas semper augetur.* Nirgends wird etwas ähnliches von Theoderich gesagt.

[33] Ebd. IV, 1, 2: *Habebit felix Thoringia, quod nutrivit Italia, litteris doctam, moribus eruditam, decoram non solum genere quantum et feminea dignitate, ut minus patria vestra istius resplendeat moribus quam suis triumphis.*

Krieger. Theoderichs Neffe Theodahad, Amalasunthas Gemahl, gab das warnende Beispiel: römisch gebildet und philosophisch interessiert, aber unkriegerisch und feige[34], hat er als König verhängnisvoll versagt. Wenn Cassiodor ihn 535 beim Ausbruch des Konflikts mit Byzanz in einer rhetorischen Senatsbotschaft an Justinian durch die Roma selbst loben läßt: *habui multos reges, sed neminem huiusmodi litteratum, habui prudentes viros, sed nullum sic doctrina et pietate pollentem*[35], so hatte er darin recht, daß noch kein König Italiens in dieser Weise *litteratus* war, — auch Theoderich nicht. Bei den Langobardenkönigen der Folgezeit bis ins 8. Jahrhundert wurde das nicht anders: keiner von ihnen wird je als *litteratus* bezeichnet, Liutprand († 744) ausdrücklich als *litterarum ignarus*. Dagegen konnte schon der Gemahlin König Alboins († 572), der fränkischen Königstochter Chlodoswintha, Bischof Nicetius von Trier schreiben, sie möge seinen Brief *et bene legas et bene illi frequenter exponere studeas*, um Alboin für das katholische Bekenntnis zu gewinnen[36]; und die Königin Theudelinde, Tochter des Baiernherzogs Garibald, die 589 den Langobardenkönig Authari und nach dessen Tod 590 seinen Nachfolger Agilulf heiratete, war schreibkundig genug, um mit Papst Gregor I. zu korrespondieren[37].

In anderen ostgermanischen Reichsgründungen auf römischem Provinzialboden war es kaum anders. Die Wandalenkönige Nordafrikas waren zwar zu Theoderichs und Cassiodors Zeit schon nicht mehr so latein- und literaturfremd wie Geiserich, der zu Verhandlungen mit katholischen Bischöfen einen Dolmetscher gebraucht hatte[38]. Seitdem sein Sohn und Nachfolger Hunerich 456 die römische Kaisertochter Eudokia geheiratet hatte, deren Sohn Hilderich dann erst nach seinen Vettern zur Herrschaft kam (523—530), wurden römisch-byzantinische Einflüsse wirksam genug, daß auch manche Wandalen gemeinsam mit den Römern die Vorlesungen von Grammatikern besuchten[39]. Dennoch konnte der Bischof Fulgentius von Ruspe († 533), dessen Großvater vor den einrückenden Wandalen aus Karthago hatte fliehen müssen und der selbst von ihnen lange nach Sardinien verbannt wurde, aus guter Kenntnis, sei es auch gehässig übertreibend und verallgemeinernd sagen: „Diese Barbaren sind allem

[34] Prokop, Bell. Goth. I, 3, 1; Cassiodor, Variae X, 3 S. 299 spricht von seiner *eruditio litterarum, ... etiam ecclesiasticis est litteris eruditus.*
[35] Variae XI, 13 S. 342/18.
[36] MG. Epp. III, 122.
[37] Gregorii I. Registrum IV, 2 u. 33, MG. Epp. I, 236 u. 268 f., IX, 67 ebd. II, 87 und besonders XIV, 12 ebd. II, 431 über Theodelindes *scripta*.
[38] Victor v. Vita, Hist. persecut. Afric. I, 18, MG. Auct. Ant. III, 5/21; vgl. Ludwig Schmidt, Gesch. der Wandalen (²1942) S. 189 ff.; R. Heuberger, Vandalische Reichskanzlei u. Königsurkunden, MIÖG Erg.-Bd. 11 (1929) S. 80 f.
[39] Dracontius, Carm. I, 14, MG. Auct. Ant. XIV, 132.

Schreibwerk so zuwider, daß sie jeden unverhört zur Folter schleppen, der auch nur seinen Namen schreiben kann“ [40]. Die Westgoten haben in Spanien vielleicht stärkeren und dauerhafteren Kontakt mit der literarischen Kultur gewonnen [41]; aber der lateinisch schreibende und dichtende König Sisebut (612—620), der Freund Isidors von Sevilla, ist auch unter ihnen eine vereinzelte Ausnahme.

Für diese von Haus aus schriftlosen germanischen Kriegervölker, die in den antiken Kulturraum beherrschend eindrangen, wurde nun vollends der Begriff *litteratus,* schrift- und schreibkundig, gleichbedeutend mit lateinkundig. Die abendländische Kulturwelt wurde für lange Zeit zweisprachig. Alles Geschriebene war und blieb lateinisch, das man nur mit dem Schreiben in der Schule lernte, nirgends mehr als Muttersprache, während die germanischen Volkssprachen mit ihrer eigenen Überlieferung in Dichtung, Sage, Recht und auch die werdenden romanischen Sprachen nur außerhalb des Schrifttums lebten, am längsten in Italien bis ins 13. Jahrhundert [42]. Daß bei den Goten schon anderthalb Jahrhunderte vor Theoderich durch Wulfila versucht wurde, in deren eigener Sprache zu schreiben, — wenigstens die Bibel und die Liturgie, vereinzelt noch in Theoderichs Zeit auch Urkunden [43], — das ist aufs Ganze gesehen unwirksam geblieben und mit der Verwendung solcher Texte im arianischen Gottesdienst der Goten, Wandalen, Langobarden erloschen. Die Palimpseste, in denen solche gotische Texte vom Latein überschrieben sind, zeigen sinnbildhaft, wie im Schrifttum das Germanische vom Lateinischen verdeckt und verdrängt wurde. Als vollends die Franken bei ihrer Bekehrung zum Christentum sich nicht dem Arianismus der Ostgermanen und Theoderichs, sondern dem athanasianischen, katholisch-römischen Bekenntnis zuwandten, übernahmen sie für ihren mit der romanischen Bevölkerung Galliens gemeinsamen Gottesdienst die lateinische Kultsprache und damit das ganze erdrückend reiche Erbe des antiken und patristischen Schrifttums, an dem man diese Sprache der Kirche erlernen mußte, zum mindesten wenn man Kleriker oder Mönch wurde, — sonst brauchte man weiterhin schreiben und lesen überhaupt nicht zu lernen, sondern konnte sich aufs Hören und Beten beschränken und dazu allenfalls das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser und einige Psalmen auswendig lernen.

---

[40] Fulgentius, Opera ed. R. Helm (1898) S. 9; vgl. Helm, Rhein. Museum f. Philol. 54 (1899) S. 125.

[41] Vgl. P. Kirn, Arch. f. Urkundenforsch. 10 (1928) S. 130.

[42] Vgl. Karl Vossler, Wie erklärt sich der späte Beginn der Vulgärliteratur in Italien? Zeitschr. f. vergleich. Literaturgesch. N. F. 15 (1903) S. 21—32.

[43] H. F. Massmann, Die goth. Urkunden von Neapel u. Arezzo (1837), auch bei W. Streitberg, Die got. Bibel I ([2]1919) S. 479; vgl. Ferd. Wrede, Über die Sprache der Ostgoten in Italien (1891) S. 138 f.

IV

Die fränkischen Merowingerkönige verhielten sich allerdings auch in dieser Beziehung wie sonst in mancher Hinsicht anders als die ostgermanischen Könige und Reichsgründer. Die Franken standen ja schon seit längerer Zeit im 5. Jahrhundert auf dem römischen Provinzialboden Nordgalliens in engem Kontakt mit römischer Staats- und Kulturtradition, die sie dann mitsamt der kirchlichen Organisation und Bildung für ihre Reichsgründung übernahmen und verwendeten. Schon Chlodwigs Vater Childerich († 481) ließ seinen Siegelring, der sich in seinem Grabschatz zu Tournai fand, mit den lateinischen Worten *Childerici regis* beschriften. Er gilt wohl mit Recht als lateinkundig wie der Reichsgründer auch. Ob sie auch schreib- und lesekundig waren, steht dahin. Chlodwigs Sohn Childebert († 558) soll die fremde Sprache vollkommen beherrscht haben, während er heidnische Gesänge und Bräuche verbot[1]. Der jüngste Chlodwig-Enkel Chilperich, der 584 ermordet wurde und dessen Nachkommen allein die Dynastie fortsetzten, wird nicht nur von seinem formgewandten, in Ravenna geschulten Hofdichter Venantius Fortunatus wegen seiner hohen geistigen Bildung und Begabung gerühmt, er schrieb tatsächlich auf Latein eine Schrift über die Trinität und geistliche Dichtungen nach dem Vorbild des Sedulius; ein Medardus-Hymnus ist erhalten[2]. Nach dem Urteil Gregors von Tours, der diesen König als den Nero und Herodes seiner Zeit haßte, waren seine trinitarischen Gedanken zwar verkehrt und seine Verse holprig, aber jedenfalls war er literarisch gebildet und tätig wie manche fränkische Hofbeamte und adlige Laien dieser Zeit auch[3]. Außerdem erzählt aber Gregor von Tours, König Chilperich habe zur Ergänzung des lateinischen Alphabets vier neue Buchstaben ersonnen, Zeichen für das lange o (omega), für ae, th (das germanische thorn) und w (wi), und er habe angeordnet, im ganzen fränkischen Reich sollten die Knaben entsprechend

[1] MG. Capit. reg. Franc. I, 2 f.; E. Gamillscheg, Romania Germanica 1 (1934) S. 286. Vgl. Gregor v. Tours, Hist. VI, 24. *diligenti cura nutritus, ut regum istorum mos est.*

[2] Gregor v. Tours, Hist. V, 44 ed. B. Krusch, MG. Scr. rer. Merov. ²I (1937/51) S. 253; Medardus-Hymnus ed. P. v. Winterfeld, Zeitschr. f. dt. Altertum 46 (1904) S. 73 ff., auch MG. Poetae IV, 455 und Dreves, Analecta Hymnica 51, 243 ff. Über Chilperichs Bildung vgl. Venantius Fortunatus, Carm. IX, 1 v. 91 ff. MG. Auct. Ant. IV, 203.

[3] Der Hausmeier Gogo († 591), s. Gregor v. Tours V, 46 u. VI, 1; Asteriolus und Secundinus am Hofe Theudeberts I., ebd. III, 33; Parthenius ebd. III, 36; Bonitus, Referendar Sigiberts III., s. seine Vita MG. Scr. rer. Merow. VI. 120 usw.; vgl. H. Pirenne, De l'état de l'instruction laïque à l'époque mérovingienne, Revue Bénédictine 46 (1934) S. 165 ff. K. F. Stroheker, Der senatorische Adel im spätantiken Gallien (1948) S. 106 ff.

unterrichtet und in den alten Büchern die fraglichen Buchstaben umgeschrieben werden. Mit dieser durch kein anderes Zeugnis bestätigten oder erläuterten Nachricht wußte man lange Zeit wenig anzufangen. Noch Bruno Krusch, der am genauesten die Überlieferung dieser neuen Lautzeichen in den Handschriften von Gregors Frankengeschichte untersuchte [4], sah darin wie Gregor selbst nur eine lächerliche Spielerei und Marotte des Königs, „verrückt, aber merkwürdig". Daß Sueton auch vom Kaiser Claudius (c. 41) erzählt, er habe drei neue Buchstaben eingeführt, war am Merowingerhof schwerlich bekannt, eher schon Quintilians Erwägungen in seinen als Lehrbuch gebräuchlichen Institutiones (I, 4, 7 ff.), ob dem lateinischen Alphabet nicht einige unentbehrliche Lautzeichen fehlen, v neben u, k neben q, j neben i u. dgl. Daß es König Chilperich aber ergänzen wollte durch Zeichen für Laute germanischer Sprachen, die dem Latein unbekannt waren, wie w und th, auch ae, — für die tatsächlich anderthalb Jahrhunderte später im Angelsächsischen andere Zeichen eingeführt wurden, — ist nach dem Bericht Gregors von Tours trotz seiner Verständnislosigkeit nicht zu bezweifeln. Das kann nur den Sinn haben, daß auch nicht-lateinische, germanisch-fränkische Worte lautgerecht geschrieben werden sollten, wofür das lateinische Alphabet nicht ausreichte [5]. In alten Büchern wären dabei höchstens Eigennamen zu berichtigen gewesen, allenfalls noch die volkssprachlichen Glossen lateinisch aufgezeichneter Volksrechte. Wieweit darüber hinaus König Chilperich auch das Fränkische schreibbar, die Schrift dafür verwendbar machen wollte, ist aus den kurzen, geringschätzigen Bemerkungen des dafür verständnislosen Nicht-Franken Gregor von Tours leider nicht zu erschließen. Auch wenn er keine spürbare Wirkung hatte, ist jedoch der frühe Versuch des literaturbeflissenen Königs beachtlich, der die lateinische Schrift und die germanisch-fränkische Sprache — und das heißt zugleich: die literarische und die volkssprachliche Überlieferung — nicht ganz beziehungslos getrennt lassen, sondern das Schrifttum für Worte der Muttersprache aufnahmefähig machen wollte.

Gelungen ist das am ehesten den Angelsachsen, die zwar die Schreibkunst auch erst seit ihrer Christianisierung am Latein erlernten, sie aber

---

[4] B. Krusch, Die neuen Buchstaben König Chilperichs I., Hist. Vjs. 27 (1932) S. 744—757.

[5] So zuerst Michael Tangl im Reallex. der german. Altertumskunde 1 (1911/3) S. 397; ihm folgt — trotz Kruschs Spott (a. a. O. S. 756 f.) mit Recht — S. Hellmann in seiner Gregor-Übersetzung, Geschichtschreiber d. dt. Vorzeit 9 ([4]1913) II, 89 f. und R. Buchner in der zweisprachigen Ausgabe, Ausgewählte Quellen zur dt. Gesch. d. MA. I (o. J.) S. 365; vgl. auch G. Baesecke, Vor- u. Frühgesch. des dt. Schrifttums 2 (1950) S. 25; B. Bischoff in: Deutsche Philologie im Aufriß 1 ([2]1957) S. 414.

sehr bald — manche Buchstaben ergänzend — auch für angelsächsische Übersetzungen und für die Aufzeichnung von Urkunden und Gesetzen, Annalen und Dichtungen wie dem Beowulflied verwandten[6]. Ihnen war das Schreiblatein nicht aus langer Tradition ein literarischer „Überbau" ihrer Umgangssprache, der für diese unzugänglich und verschlossen blieb wie in den romanischen Ländern, wo die Volkssprache dem Latein entstammte und den *litterati* als degenerierte Abart der unverdorbenen Schriftsprache verächtlich erscheinen konnte. Das Angelsächsische war fremd und andersartig genug, daß man es unbedenklich schreiben konnte ohne Sorge, es könnte das aus guten alten Texten erlernte Latein verderben statt ergänzen. So hat Beda nicht nur den *idiotae*, die nur ihre Muttersprache verstanden, das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser auf angelsächsisch eingeprägt[7], er hat ihnen auch noch am Ende seines Lebens das Johannes-Evangelium übersetzen wollen[8], und er sprach selbst auf dem Sterbebett zwischen lateinischen Gebeten auch angelsächsische Verse, *ut erat doctus in nostris carminibus*[9]. Er schildert in seiner Angelsächsischen Kirchengeschichte (IV, 22), wie der Laie Caedmon zum christlichen Dichter wurde, der seine angelsächsischen Bibeldichtungen den *doctores* vortrug, denen er den Stoff verdankte und die sie auch aufschreiben konnten. Die Kirchengeschichte selbst, die Beda dem König Ceowulf von Northumbrien *ad legendum ac probandum ... ad transscribendum ac plenius ex tempore meditandum* widmete, wurde anderthalb Jahrhunderte später ebenso wie das Geschichtswerk des Orosius von König Alfred d. Gr. ins Angelsächsische übersetzt[10], — nirgends sonst geschah dergleichen vor dem 13. Jahrhundert. Es setzte Leser auch unter den *idiotae*, den Nicht-Lateinern voraus, zum mindesten Vorleser für sie. Die reiche, vielfältige Überlieferung angelsächsischer Texte vom 7. bis ins 10. Jahrhundert bezeugt zur Genüge diese ungewöhnlich frühe Aufnahme der Volkssprache ins Schrifttum.

Die Vita Alfreds d. Gr. († 899), von seinem Schreiblehrer Asser 893 verfaßt, läßt am deutlichsten die Eigenart und auch die Schwierigkeiten

---

[6] Zum Folgenden vgl. G. Baesecke, Vor- u. Frühgesch. d. dt. Schrifttums 1 (1940) S. 143 ff.; M. L. W. Laistner, Thought and Letters in Western Europe (²1957); W. L. Renwick u. H. Orton, The Beginnings of English Literature (1939); C. W. Kennedy, The earliest English Poetry (1943); D. Whitelock, The Beginnings of English Society (1952) S. 189 ff.

[7] S. o. S. 6 Anm. 19.

[8] Bedas Schüler Cuthbert schrieb gleich nach dessen Tod 735: *a capite sancti evangelii Johannis usque ad ...* (Joh. 6, 9) *in nostram linguam ad utilitatem ecclesiae Dei convertit*, Bedae Opera historica ed. C. Plummer (1896, Neudruck 1946) S. CLXII.

[9] Ebd. S. clxi.

[10] Beda-Übersetzung ed. J. Smith (Cambridge 1722), Orosius-Übersetzung ed. H. Sweet (London 1859).

dieses Lesens und Schreibens in zwei Sprachen erkennen. Alfreds Mutter Osburh, die Gemahlin König Aethelwulfs von Wessex, Tochter seines Schenks Oslac, zeigte ihren Kindern ein Buch mit sächsischen Gedichten, die sie doch wohl selbst zu lesen vermochte, und versprach es dem zu schenken, der die Gedichte zuerst auswendig lernte. Ihr jüngster Sohn Alfred (geb. 848), entzückt auch von einer schönen Initiale des Buches, nahm es der Mutter aus der Hand, lief damit zu einem Lehrer, ließ sich die Gedichte vorlesen, bis er sie aufsagen konnte, und bekam das Buch [11]. Bald beschaffte er sich auch ein Buch mit Horen, Psalmen und Gebeten und hatte es zeitlebens Tag und Nacht bei sich *orationis gratia.* Trotzdem blieb er bis zu seinem zwölften Jahr oder länger *illitteratus*, schreibt Asser (c. 22); er kann damit aber nur meinen, daß Alfred seitdem wenigstens Angelsächsisches lesen konnte. Denn erst viel später, als Asser selbst dem König als Vorleser diente, erzählt er zum Jahre 887, wie er dem fast Vierzigjährigen dazu verhalf, daß er nun erst selbst zu lesen (d. h. offenbar: Latein zu lesen) und zu übersetzen begann [12]. Bis dahin hatte er sich unablässig zwischen allen seinen Herrscherpflichten, Kriegsnöten und quälenden Krankheiten in jeder freien Stunde vorlesen und übersetzen lassen und vieles im Gedächtnis behalten, besonders *carmina Saxonica* [13]. Er hat es oft als schwerstes Versäumnis seines Lebens beklagt, daß im jugendlichen Lernalter, als er dafür Zeit hatte, sein sehnlichster Wunsch, die *liberales artes* zu lernen, unerfüllt blieb, weil es damals in ganz Wessex keine guten Lesemeister (*lectores*) gab [14]. Seinen und anderen Kindern wollte er diesen Mangel ersparen. Seinen jüngsten Sohn Aethelweard ließ er mit fast allen adligen und auch vielen nichtadligen Kindern des Landes in der Schule guter Lehrer lateinisch und sächsisch lesen und schreiben lernen, ehe sie für die Jagd und andere

---

[11] Asser, De rebus gestis Aelfredi c. 23 f., ed. W. H. Stevenson (1904) S. 20 f.

[12] Ebd. c. 87 f. S. 73 ff.: *Eodem quoque anno* (887) ... *divino instinctu legere et interpretari simul uno eodemque die primitus inchoavit;* darauf erzählt Asser *causam huius tardae inchoationis;* vgl. c. 77 S. 63 über Alfreds Vorleser, durch die er *pene omnium librorum notitiam habebat, quamvis per se ipsum aliquid adhuc de libris intelligere non posset. Non enim adhuc aliquid legere inceperat,* wobei wohl an lateinische Bücher gedacht ist.

[13] Ebd. c. 76 S. 59: *Saxonicos libros recitare* (!) *et maxime carmina Saxonica memoriter discere aliis imperare et solus assidue pro viribus studiosissime non desinebat.*

[14] Ebd. c. 24 f. S. 21. Auch in der Vorrede zu Alfreds Übertragung der Cura pastoralis Gregors I. (ed. H. Sweet 1871/2) beklagt er, daß nur noch wenige in England ihr Stundenbuch ins Englische übersetzen oder einen lateinischen Brief auf englisch vorlesen können.

Adelskünste reif wurden[15]. Auch die beiden älteren Söhne, die am Hofe aufwuchsen, mußten wenigstens die Psalmen und sächsische Bücher, vor allem sächsische Dichtungen lernen und Bücher benutzen, wahrscheinlich also angelsächsisch lesen, nicht aber Latein lernen[16]. Weiter verlangte König Alfred von denen, die Gerichtsbarkeit ausübten, daß sie lesen könnten, um über die Gesetze Bescheid zu wissen; sie waren fast alle *illitterati*, wollten aber lieber die ungewohnte Kunst mühsam lernen als ihre Gerichtsbarkeit verlieren; wer dafür zu alt oder unfähig war, ließ seinen Sohn oder einen Verwandten oder einen seiner Leute, frei oder unfrei, lesen lernen und sich eifrig von ihm aus den Büchern angelsächsisch vorlesen[17]. Es mag hier dahingestellt bleiben, wie wirksam und nachhaltig diese Bemühungen waren. Jedenfalls zeigen sie, wie zielbewußt man die schwere Kunst des Lesens und Schreibens auch den Laien beibringen und auch den volkssprachlichen Dichtungen und Rechten zugute kommen lassen wollte. In der Bücherliebe und dem spät gestillten Lesehunger König Alfreds, der darin unter den angelsächsischen Königen

---

[15] Ebd. c. 75 S. 58: *Aethelweard, omnibus iunior, ludis literariae disciplinae ... cum omnibus pene totius regionis nobilibus infantibus et etiam multis ignobilibus sub diligenti magistrorum cura traditus est. In qua schola utriusque linguae libri, Latinae scilicet et Saxonicae, assidue legebantur, scriptioni quoque vacabant, ita ut antequam aptas humanis artibus vires haberent, venatoriae scilicet et ceteris artibus, quae nobilibus conveniunt, in liberalibus artibus studiosi et ingeniosi viderentur.* Damit wird zugleich die Adels-Erziehung charakterisiert.

[16] Ebd. S. 58 f.: *Nec etiam illi sine liberali disciplina inter cetera praesentis vitae studia, quae nobilibus conveniunt, otiose et incuriose vivere permittuntur; nam et psalmos et Saxonicos libros et maxime Saxonica carmina studiose didicere, et frequentissime libris utuntur.* Vgl. c. 76 S. 60: *Filios quoque eorum, qui in regali familia nutriebantur, non minus propriis diligens, omnibus bonis moribus instituere et literis imbuere ... non desinebat.* — In der Vorrede zur Übersetzung der Cura pastoralis, von der jedes Bistum eine Abschrift bekam, wünschte König Alfred, daß die Kinder aller Freien, die dazu die Mittel hätten, wenigstens Englisch lesen, auf Wunsch auch Latein lernen sollten.

[17] Ebd. c. 106 S. 94: *Comites et praepositi ad aequitatis discendae studium totis viribus se vertere nitebantur, ita ut mirum in modum illiterati ab infantia comites pene omnes, praepositi ac ministri literatoriae arti studerent, malentes insuetam disciplinam quam laboriose discere quam potestatum ministeria dimittere. Sed si aliquis litteralibus studiis aut pro senio vel etiam pro nimia inusitati ingenii tarditate proficere non valeret, suum si haberet filium aut etiam aliquem propinquum suum vel etiam, si aliter non habeat, suum proprium hominem liberum vel servum, quem ad lectionem longe ante promoverat, libros ante se die nocteque, quandocunque unquam ullam haberet licentiam, Saxonicos imperabat recitare. Et suspirantes nimium intima mente dolebant eo quod in iuventute sua talibus studiis non studuerant, felices arbitrantes huius temporis iuvenes, qui liberalibus artibus feliciter erudiri poterant, se vero infelices existimantes, qui nec hoc in iuventute didicerant nec etiam in senectute, quamvis inhianter desiderarent, poterant discere.*

kaum einen Vorgänger und Nachfolger hatte[18], verdichten sich diese Bestrebungen, für die bei den Angelsachsen seit ihrer Christianisierung die Voraussetzungen günstiger waren als anderwärts. Durch angelsächsische Missionare wirkten aber diese Impulse seit dem 8. Jahrhundert auch auf das Frankenreich ein.

V

Viel Aufsehen und Diskussion erregte die These Henri Pirennes, daß im Merowingerreich noch viele Laien, Hofbeamte und Kaufleute vor allem, schreib- und lesekundig waren, wenn sie auch schlechtes Gebrauchslatein in schneller Kursive schrieben, während erst in der Karolingerzeit — nachdem der Islam-Einbruch in die südlichen Mittelmeerländer die Papyrus-Einfuhr gesperrt hatte — unter angelsächsischem Einfluß das Latein gebessert, aber zur Gelehrtensprache wurde und mitsamt dem Schreiben und Lesen nur noch Klerikern und Mönchen vorbehalten blieb, die nun langsam und säuberlich auf teures, rares Pergament schrieben[1]. Diese These vereinfacht nicht nur, sie verzeichnet das Bild in wesentlichen Zügen. Einerseits sind gerade im 6. Jahrhundert illitterate Kaufleute in Südgallien und Papyrusmangel in Nordgallien bezeugt; andrerseits sind unter den ersten Karolingern und noch im 9. Jahrhundert sogar in Deutschland mehr Laienschriftsteller bekannt als im 7. Jahrhundert mit seiner dürftigen, schon vor dem Islam-Vorstoß verkümmerten Schriftlichkeit. Weder beachtet Pirenne die frühe Scheidung des Schriftlateins von der Umgangssprache auch in den romanischen Ländern noch die Versuche, die Volkssprache ins Schrifttum aufzunehmen, wie es den Angelsachsen gelang, die keineswegs die Laien vom Schrifttum ausschlossen. In Deutschland und im nicht-romanisierten Austrasien waren die sprachlichen Voraussetzungen dafür in vieler Beziehung ähnlich wie in England, nur durch die staatlich-kirchliche Verbindung mit Gallien verändert. Die angelsächsische Mission im östlichen Frankenreich verstärkte und ermutigte manche dort schon spürbaren Ansätze und Möglichkeiten. Wenn bereits in den frühesten Karolingerurkunden (erstes

[18] V. H. Galbraith, The Literacy of the medieval English Kings, Proceedings of the British Academy 21 (1935) S. 201 ff.

[1] H. Pirenne, Mahomet et Charlemagne (1937), deutsch von P. E. Hübinger, Geburt des Abendlandes (²1942), bes. S. 129 ff. u. 277 ff.; dazu Pirennes Vorarbeiten: Le commerce de papyrus dans la Gaule mérovingienne (Comptes rendus de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres, Paris 1928, 178—191); L'instruction des marchands au moyen-âge (Annales d'hist. écon. et soc. 1, 1929, S. 13—28); De l'état de l'instruction des laïques à l'époque mérovingienne (Revue Bénédictine 46, 1934, S. 165—177).

erhaltenes Original 753) unverkennbar besseres Latein geschrieben wurde als in den spätesten Merowingerurkunden (letztes erhaltenes Original 717), so glaubt man das seit Theodor Sickel damit erklären zu können, daß das Kanzleipersonal der Merowinger aus Gallien und dem romanisierten Neustrien kam, das der Karolinger vorwiegend aus dem germanisch-deutschen Austrien. „Da diese keine romanische Sprache als Muttersprache redeten, lag es ihnen natürlich fern, wenn sie Latein schreiben wollten, es mit den Formen der romanischen Umgangssprache zu vermischen"; schreibkundige Laien aber gab es auf germanischem Boden noch kaum, und „so wurde die Kanzlei eine ausschließlich mit Klerikern besetzte Behörde" [2].

Die karolingischen Hausmeier und noch König Pippin waren illitterat wie die austrasische Laienaristokratie, aus der sie hervorgingen. Ein Bruder Karl Martells, Pippins Oheim Childebrand, ließ jedoch die Fredegar-Chronik als eine Art karolingischer Haus-Chronik bis 751 fortsetzen und sein Sohn Nibelung ergänzte das für die Anfänge des Königtums Pippins bis 754 [3]; ob diese beiden karolingischen Grafen selbst schrieben, bleibt ungewiß. Von Karl d. Gr. aber erzählt bekanntlich Einhard (c. 25), daß er nicht nur Latein fast wie seine fränkische Muttersprache sprechen und etwas Griechisch verstehen lernte, sondern daß er auch noch in höherem Alter das Schreiben zu lernen versuchte, nachts die Schreibtafel unter dem Kopfkissen, um in jeder freien Minute die Finger an die Buchstaben zu gewöhnen, — mit geringem Erfolg, gesteht Einhard freimütig, und er konnte es wissen. Wie später Alfred d. Gr. hat auch Karl seinen Kindern solche verspätete Mühe ersparen wollen, indem er sie früh in den *studia liberalia* unterrichten ließ, ehe die Söhne nach Frankenart reiten und jagen, die Töchter spinnen lernten. Wahrscheinlich sind seitdem alle Karolinger von Kind auf nicht ganz schreib- und lateinunkundig gewesen. Doch sollte sich nach Karls Willen die Schreibkunst nicht aufs Latein beschränken. *Inchoavit et grammaticam patrii sermonis*, sagt Einhard ziemlich lakonisch [4]. *Grammatica* war die

---

[2] So P. Kirn, Zum Problem der Kontinuität, Arch. f. Urkundenforsch. 10 (1928) S. 133 f., der versehentlich J. Ficker nennt statt Th. Sickel, Lehre von den Urkunden der ersten Karolinger (Acta regum et imp. Karolin. 1, 1867) S. 152 f.; vgl. H. Bresslau, Handbuch der Urkundenlehre [2]II, 1 (1915) S. 338 f.

[3] MG. Script. rer. Merow. II, 182.

[4] Vita Karoli c. 29. Dieser selten recht gewürdigte Satz läßt sich am besten durch den Stoßseufzer Otfrids von Weißenburg in der lateinischen Widmung seiner fränkischen Dichtung an Erzb. Liutbert von Mainz erläutern (ed. O. Erdmann, [3]1957, S. 5/58 ff.): *Huius enim linguae barbaries ut est inculta et indisciplinabilis atque insueta capi regulari freno grammaticae artis, sic etiam in multis dictis scriptio est propter literarum aut congeriem aut incognitam sonoritatem difficilis.*

Lehre von der geregelten Schriftsprache, dem Latein; *grammatice loqui* bedeutete lateinisch reden, *grammatica* hieß oft geradezu Latein. Eine „Grammatik" anderer Sprachen gab es noch nicht, denn sie hatten noch keine „grammata", *litterae*, Buchstaben, nur Laute, die man allenfalls in einzelnen Glossen zu lateinischen Texten ins lateinische Alphabet transskribierte wie etwa heutzutage die Dialekte. Eine „Grammatik der Muttersprache" zu schaffen, — und gewiß wollte Karl kein Lehrbuch für die Sprachwissenschaft schreiben lassen, — das heißt nichts anderes als die germanisch-fränkische Umgangssprache zur geregelten Schriftsprache zu machen, schreibbar und „literaturfähig", wie es bis dahin außerhalb Englands nur das Latein war. Dann hätten auch Nicht-Lateiner, auch *idiotae*, die nur die eigne Sprache verstanden, nicht mehr *illitterati* bleiben müssen, und die volkssprachliche Überlieferung in Dichtung und Recht hätte ins Schrifttum eingehen können, nicht nur in lateinischer Übersetzung wie der Waltharius oder die *Leges barbarorum*. Es kann kein Zweifel sein, daß das Karls Wille und Ziel war. Einhard erzählt unmittelbar vorher im gleichen Kapitel 29 seiner Vita, daß Karl nicht nur die bisher ungeschriebenen Volksrechte, sondern auch die alten *barbara carmina* aufzeichnen ließ (*scripsit memoriaeque mandavit*), die der alten Könige Taten und Kriege besangen. Eben dazu bedurfte es einer *grammatica patrii sermonis*. Wieweit das damals wirklich gedieh, entzieht sich unserer Kenntnis[5]. Daß das Hildebrandslied um 800 von zwei Mönchen in Fulda, wo auch Einhard lernte, auf die freie Vorder- und Rückseite einer lateinisch-theologischen Handschrift unvollständig eingetragen wurde, kann eine Auswirkung solcher Bemühungen sein oder eine unmittelbare Wirkung angelsächsischer Vorbilder und Anregungen, wie auch manche angelsächsische Schriftzeichen dabei verwendet wurden.

Sicherlich haben Angelsachsen von Bonifaz bis zu Alcuin und seinen Schülern das ihnen von Haus aus vertraute doppelte Bestreben nach gutem Latein und volkssprachlichem Schrifttum kräftig gefördert[6]. Ihr Einfluß wurde nach dem Tod Karls d. Gr. am Hofe Ludwigs d. Fr. durch Benedikt von Aniane und andere Aquitanier weitgehend verdrängt und abgelöst, die, auch wenn sie westgotischer Herkunft waren wie Benedikt[7]

[5] Friedrich von der Leyen, Das Heldenliederbuch Karl d. Gr. (1954) versucht umsichtig zu erschließen, was alles damals aufgezeichnet worden sein könnte.

[6] Vgl. G. Baesecke, Vor- und Frühgesch. d. dt. Schrifttums II, 2 (1953) S. 136 ff. u. ö.; Horst Oppel, Der Einfluß der engl. Literatur auf die deutsche, in: Deutsche Philologie im Aufriß III (1957) S. 47 ff.

[7] Über Benedikt von Aniane, den Sohn eines westgotischen Grafen in Septimanien, sagt die Vita S. Odonis I, 23, MPL 133, 53: *cum esset laicus et peregrinis studiis eruditus, deserens ea, unde superbire solet humana fragilitas, totum se dedit beatorum patrum regulis et institutionibus*; dann erst wurde er Mönch.

und Helisachar, nichts aus eigener Erfahrung von volkssprachlichem Schrifttum kannten und hielten wie die Angelsachsen. Daß Ludwig d. Fr. im Umkreis solcher Gesinnung in seinem aquitanischen Unterkönigreich aufwuchs, macht es wohl erklärlich, daß er die *poetica carmina gentilia,* die er in seiner Jugend gelernt hatte, ablehnte und weder lesen noch hören oder vortragen wollte[8]. Es ist zwar nichts davon bezeugt, daß er die von Karl d. Gr. gesammelten *barbara carmina* vernichtet hätte, aber er ließ sie unbeachtet und setzte die Bemühung seines Vaters um eine *grammatica patrii sermonis* nicht fort. Es ist neuerdings auch fraglich geworden, ob er der *Lodowicus piissimus Augustus* ist, der den Heliand-Dichter zu seinem Werk beauftragte, oder ob das erst der manchmal als Kaiser und Augustus titulierte Ludwig der Deutsche tat[9], dem auch Otfrid von Weißenburg um 865 seine fränkische Evangelien-Dichtung widmete; in eine ihm vom Salzburger Erzbischof um 830 geschenkte Augustin-Handschrift wurde auch das Muspilli-Gedicht von ungeübter Hand vielleicht eines Laien geschrieben.

Durch solche Übertragung biblisch-kirchlicher Stoffe in fränkische oder sächsische Dichtung wurde gleichsam von der anderen Seite her die Kluft zwischen lateinischem Schrifttum und schriftloser Volkssprache überbrückt. Auch auf diese Weise — wie bei der Aufzeichnung alter Volksdichtung — wurde die Muttersprache schreib- und lesbar und neben das Latein in den Rang des Buchfähigen gehoben. Nicht zu Unrecht wird daher Kaiser Ludwig — sei es der Fromme oder der Deutsche — im lateinischen Prolog zum Heliand (wahrscheinlich von Walahfrid Strabo) gerühmt, ihm sei es zu danken, daß die heiligen Schriften, von denen bisher nur die *litterati atque eruditi,* d. h. die Lateinleser Kenntnis hatten, nun allem Volke seines Reiches, das deutsch spricht, zugänglich

---

[8] Thegan, Vita Hludovici imp. c. 19, MG. SS. II, 595: *Poetica carmina gentilia, quae in iuventute didicerat, respuit nec legere nec audire nec docere voluit.* Godefroid Kurth, Hist. poétique des Mérovingiens (1893) S. 55 f. und Arthur Kleinclausz, L'empire carolingien (1902) S. 325 wollten darunter nicht germanische Heldenlieder, sondern antike Klassiker verstehen; J. W. Thompson, Literacy S. 30 stimmte ihnen zu. Aber Thegan hat in diesem Kapitel Einhards Karls-Vita vor Augen und kontrastiert Karls Interesse für die *barbara et antiquissima carmina* mit Ludwigs Ablehnung der *poetica carmina gentilia*; gewiß ist damit dasselbe gemeint. Auch Alcuin Ep. 124, MG. Epp. IV, 183/22 warnt vor *carmina gentilium* als priesterlicher Tischlektüre und weist dabei auf das angelsächsische Ingeld-Lied hin.

[9] So Richard Drögereit, Werden und der Heliand (1951) S. 94 u. 106 f., dazu zweifelnd W. Foerste, Niederdt. Jahrb. 75 (1953) S. 145.

wurden[10]. Aber lesbar waren sie freilich auch so nur den Lateinkundigen, auf deren Vorlesung oder Vortrag die anderen als Hörer angewiesen blieben, sofern nicht auch die Bemühungen um eine „Grammatik der Muttersprache" fortgesetzt und die Laien lesefähig wurden wie der Klerus. Darum aber scheint sich nach Karl d. Gr. im Frankenreich niemand mehr bemüht zu haben (wie in England Alfred d. Gr.). Zwar sind noch manche Laien im 9. Jahrhundert am Schrifttum hervorragend beteiligt, neben Einhard auch Karls Schwiegersohn Angilbert und dessen Sohn Nithart, doch sie schrieben alle nur Latein für die *litterati*. Auch Hrabanus Maurus, der sich mehr als andre Zeitgenossen für die germanischen Sprachen, sogar für die Runen interessierte[11], und sein Schüler Walahfrid Strabo, der im Kloster wie am Hofe nicht nur rhetorisch-schulmäßig dichtete, standen beide zwar den fränkischen und sächsischen Bibeldichtern nahe, aber sie selbst schrieben nur Latein. Wie Walahfrid das von Karl d. Gr. vor seiner Aachener Pfalz aufgestellte Theoderich-Standbild als ein Ketzerdenkmal nicht dulden wollte[12], so wollte Otfrid von Weißenburg, der gleich ihm bei Hrabanus in Fulda gelernt hatte, die „anstößigen Gesänge der Laien"[13] durch seine Evangelien-Dichtung verdrängen und ersetzen. Dieses Motiv wirkte lange weiter, und mit der Laiendichtung wurde auch die Laiensprache aus dem Schrifttum bald wieder verdrängt, weil Laienleser dafür nicht gewonnen wurden. Die lateinkundigen, mönchisch-klerikalen *litterati* schieden sich von den schriftlosen Laien und *idiotae*, die nur die Muttersprache verstanden und garnicht lasen.

Die Karolingerkönige des 9. Jahrhunderts gelten zwar als literarisch nicht ganz ungebildet, der westfränkische Karl der Kahle (840—877) sogar als *rex atque theologus*[14], *in litteris quasi philosophus*[15], auch sein Bruder Ludwig der Deutsche als *sapientissimus rex in omnibus bene*

[10] Heliand ed. E. Sievers (1878) S. 3: *Nam cum divinorum librorum solummodo literati atque eruditi prius notitiam haberent, eius studio ... actum est nuper, ut cunctus populus suae ditioni subditus Theudisca loquens lingua eiusdem divinae lectionis nihilominus notionem acceperit ... quatenus non solum literatis, verum etiam in literatis sacra divinorum lectio panderetur.* Zu dieser Praefatio vgl. G. Baesecke, Dt. Vjs. f. Lit. wiss. u. Geistesgesch. 23 (1949) S. 209; W. Krogmann, Niederdt. Jahrb. 69/70 (1948) 141 ff., Text S. 151 f.

[11] Hrabanus, De inventione linguarum, MPL 112, 1581 f.; vgl. Walahfrid, Libellus de exordiis. c. 7 ed. A. Knöpfler ²1899 S. 18 ff., MG Capit. reg. Fr. II 481, über den *sermo theutiscus* der Goten und dessen Einfluß auf die Kirchensprache.

[12] Walahfrid, De imagine Tetrici, MG. Poetae II, 370 ff.

[13] Otfrids Evangelienbuch hrsg. v. O. Erdmann ³1957 S. 4, Widmung an den Mainzer Erzbischof: *laicorum cantus obscenus, ... ludus saecularium vocum, ... sonus inutilium rerum.*

[14] Johannis Scotti Carm. IV, 2 v. 11, MG. Poetae III, 545.

[15] Libellus de imperatoria potestate (c. 950), MG. SS. III, 722/4.

eruditus[16]. Aber wenn ihnen manche gelehrte lateinische Werke gewidmet wurden, beweist das noch nicht, daß sie sie lasen oder lesen konnten; in vielen Widmungen ist ausdrücklich von Vorlesern die Rede[17], die wohl zugleich Übersetzer waren, wenn die Herrscher überhaupt Muße für dergleichen fanden. Keiner von ihnen war literarisch tätig; selbst ihre Urkunden unterschrieben sie nicht mehr wie die Merowinger mit ihrem Namen, sondern vollzogen nur einen Schlußstrich am Monogramm. Von einer Hofschule oder Akademie wie zur Zeit Karls d. Gr. ist bei den ostfränkischen Karolingern nichts mehr zu hören. In den Not- und Zerfallszeiten des Karolingerreiches unter unablässigen Normannen-, Sarazenen- und Ungarneinfällen zog sich vollends alle literarische Bildung in die Klöster und die Kathedralschulen der Bischofssitze zurück, von denen die Laien ausgeschlossen blieben. Seitdem erst vollendete und verhärtete sich der Zustand, der für die hochmittelalterlichen Jahrhunderte gleichsam normal und typisch erscheint, wie es anfangs skizziert wurde: nur Kleriker und Mönche sind *litterati* wenigstens mit einem Mindestmaß an Schreib- und Lateinkenntnis; die Laien bis zum höchsten Adel, oft bis zum König, sind zumeist *illitterati*, zwar mit eigenen schriftlosen Traditionen und Bildungsformen, aber nur ausnahmsweise lesefähig, am ehesten noch die adligen Frauen. Seitdem wird *litteratus*, immer häufiger gebraucht, fast gleichbedeutend mit Kleriker, *illitteratus* mit Laie und *idiota*.

Dafür läßt sich kaum eine deutlichere Bestätigung finden als die wechselnde Glossierung des Apokalypsen-Verses (1, 3): *Beatus qui legit et audit verba prophetiae huius*. Beda erläutert das: *Ideo doctores et auditores beati sunt*[18], und ebenso gelten für Alcuin und noch im spätkaro-

---

[16] Hrabanus, MPL 112, 1091 Widmung zum Cantica-Kommentar.

[17] Hrabanus, De universo, MPL 111, 9 an Ludwig d. Dt.: *coram vobis relegi illud faciatis et ... cum vestris sagacissimis lectoribus ... emendare curetis;* ähnlich im Begleitbrief zum Daniel-Kommentar, MG. Epp. V, 468/33: *quod opusculum tibi ... ad legendum et probandum direxi; ... si quid autem aliter per te vel eos, quos tecum habes peritissimos lectores positum repereris, ignoscas ...;* Ezechiel-Kommentar, MPL 110, 495 an Kaiser Lothar: *simul cum vestris eruditis doctoribus examinantes;* Lothars Rückfragen (ebd.) bezeugen allerdings sein Interesse. Vgl. Jeremias-Kommentar, MPL 111, 795; Homiliae MPL 110, 135: *ut haberetis, quod in praesentia vestra ... horis competentibus legeretur;* ähnlich ist in Hrabans Widmung des Cantica-Kommentars MPL 112, 1089 *vobis ad legendum* zu verstehen: zum vorlesen. Nie unterstellt Hraban ausdrücklich, daß der König selbst liest. Auch an Markgraf Eberhard von Friaul, den Schwiegersohn Ludwigs d. Fr., der bei seinem Tod 864 viele Bücher hinterließ, schickte Hraban eine seiner Schriften, *ut ... coram vobis legere faciatis;* MPL 112, 1554.

[18] MPL 93, 124; ähnlich schon Ps.-Primasius (6. Jh.), MPL 68, 797 *Dicendo 'qui legit et qui audiunt' personam doctorum et discentium demonstravit.*

lingischen Haimo-Kommentar als Leser die *doctores*, die übrigen als Hörer[19]. Die Glossa ordinaria aber, die nicht mehr in der Karolingerzeit (wie man früher annahm), sondern erst am Anfang des 12. Jahrhunderts in der Schule Anselms von Laon entstand, setzt die Lesenden mit den *litterati* gleich, die Hörenden mit den *laici et addiscentes*[20], und in anderen Glossen aus derselben Schule sind als Leser einfach die *clerici*, als Hörer die *laici* bezeichnet[21]. Richard von St. Viktor stellt vor 1150 in seiner Apokalypsen-Auslegung noch beide Traditionen nebeneinander: *‚qui legit' designat litteratos sive doctores, ...‚qui audit' exprimit laicos sive auditores*[22], während dann um die Mitte des 13. Jahrhunderts der norddeutsche Minorit Alexander den Vers kommentiert: *‚Beatus, qui legit', ut litterati vel clerici, ‚et qui audit', ut laici;* nur glaubt er den Laien-Begriff nun eigens erläutern zu müssen als *homo nullius sacri ordinis nullaque liberali arte instructus*[23]. So abhängig solche Bibel-Kommentare von einander zu sein pflegen, ändern sie doch die Kennzeichnung der jeweiligen Leser- und Hörerschaft so zeitgemäß, daß man sie ungefähr danach datieren könnte.

VI

Von *clerici litterati* und von *laici illitterati* ist seit dem 10. Jahrhundert allenthalben die Rede, beides ist fast formelhaft zum Hendiadyoin geworden, und nur die Abweichung von diesen Gleichungen fällt auf: wenn ein Kleriker (oder Mönch) nicht *litteratus*, ein Laie nicht *illitteratus* ist. Bei der deutschen Königswahl von 1125 schildert ein Augenzeuge[1], wie der Sachsenherzog Lothar und Markgraf Leopold von Österreich von ihrer Wahl abzusehen bitten; mit einem Seitenblick auf seine geistlichen Standesgenossen findet er es höchst denkwürdig, daß Gott durch diese

---

[19] Alcuin MPL 100, 1092 in Anlehnung an Ps.-Primasius: *doctorum personam et audientium demonstravit.* Haimo MPL 117, 942: *doctores, qui legunt et aliis exponunt, auditores qui audiunt et retinent.*

[20] Biblia sacra cum glossa ordinaria (Antwerpen 1617) VI S. 1457: *Beatus qui legit ut literati et qui audit ut laici et addiscentes.* Bemerkenswert ist auch der Kommentar des Gregorianers Bruno von Segni (bald nach 1079), MPL 165, 608: *Beatus non solum qui legit verba prophetiae huius, quod quidem paucorum est, verum etiam et qui audit, quod pene omnibus datum est.* Vgl. Rupert von Deutz (c. 1115), MPL 169, 830: *Beatum illum veraciter dicens, qui ea, quae hic scripta sunt, ... audiens aut, si letteras novit, legens observaverit.*

[21] MPL 162, 1502; über diesen Laoner Glossenkommentar vgl. W. Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie (1935) S. 34 f.

[22] MPL 196, 695.

[23] Alexander Minorita, Expositio in Apocalypsim, ed. A. Wachtel MG. Quellen zur Geistesgesch. d. MA. 1 (1955) S. 11.

[1] Narratio de electione Lotharii, MG. SS. XII, 510/33; über den Verfasser (Abt oder Mönch von Göttweig?) s. H. Kalbfuß, MIÖG 31 (1910) S. 538 ff.

fromme Demut der Laienfürsten, *laicorum scilicet illiteratorum*, die nicht nach höheren Würden trachten, den schändlichen, verderblichen Ehrgeiz der Geistlichen beschämt, *clericorum et literatorum*. Es spielt in diesem Zusammenhang garkeine Rolle, wer lesekundig ist oder nicht; aber um den Kontrast zum Klerus zu unterstreichen, glaubt der mönchische Verfasser unbedenklich die Laien insgesamt, gerade auch die bedeutendsten Reichsfürsten und Thronkandidaten summarisch als *illitterati* kennzeichnen zu dürfen, ohne sie deshalb zu tadeln, — es erhöht eher den Glanz ihrer vermeintlichen Bescheidenheit. Dem Kleriker allerdings gebührt es, *litteratus* zu sein, das kann sogar als seine *prima virtus* bezeichnet werden[2]. Bei einem Laien dagegen, selbst beim König ist es schon allerhand, wenn er einen an ihn gerichteten Brief selbst lesen kann wie Kaiser Heinrich IV.[3] oder Heinrich I. von England[4], wie auch z. B. der sächsische Pfalzgraf Friedrich († 1088), der in Fulda so viel gelernt hatte, *ut epistolas transmissas per se legeret et intelligeret*. Und doch wird in Brunos Buch vom Sachsenkrieg erzählt[6], Heinrich IV. habe denselben Pfalzgrafen mit einem Uriasbrief zum Großfürsten von Kiew geschickt, der ihn einkerkern oder umbringen, jedenfalls nicht heimkehren lassen sollte; unterwegs entdeckt und entsiegelt er den Brief, aber er liest ihn nicht selbst: *clericum suum, quid illae litterae vellent, exponere sibi praecepit; clericus legit et exponit*, darauf verbrennt der Pfalzgraf den Brief und bleibt auf seiner Gesandtschaftsreise unbehelligt. So stellte man sich's also vor; so muß sich auch der *miles* Ruodlieb einen Brief

---

[2] Cosmas von Prag, Chron. Boem. III, 7 ed. B. Bretholz, MG. SS. N. S. II (1923) S. 168 über einen Anwärter auf das Bistum Prag 1098: *non ambitiosus, non elatus et, que prima est in clerico virtus, adprime litteratus*; vgl. ebd. II, 22 S. 114. Caesarius von Heisterbach, Dial. mirac. IX, 26 ed. J. Stange (1861) II S. 183: *Gloria vitae sacerdotalis in duobus precipue consistit: ... debet enim castus esse et litteratus;* doch wird die Frage: *numquid omnes sacerdotes illitterati repellendi sunt a Domino?* verneint. Caesarius erzählt von manchem illitteraten Kleriker und Mönch, z. B. IV, 79 (I S. 247), VII, 5 (II S. 6) u. ö.

[3] Ebo, Vita Ottonis Bamberg. I, 6 ed Jaffé, Bibl. rer. Germ. V, 594: *Erat enim imperator litteris usque adeo imbutus, ut cartas a quibuslibet sibi directas per semet ipsum legere et intelligere praevaleret*, aufgeschwellt in Herbords Dialogus de vita Ottonis III, 34 (1158/9, ebd. S. 827 f.): *Nam adeo litteratus erat imperator, ut per se breves legeret et faceret.*

[4] Ordericus Vitalis, Hist. eccl. XI, 7 ed. Le Prevost (1838/55) VI S. 195: *Litteratus vero rex epistolas legit.*

[5] Chron. Gozense (geschr. nach 1157), MG. SS. X, 148/10, allerdings mit *fertur* eingeleitet.

[6] Brunos Buch vom Sachsenkrieg c. 13, ed. H.-E. Lohmann, Dt. MA. II (1937) S. 21. Vgl. dagegen das Rolandslied des Pfaffen Konrad v. 2111 ff.: *Dô prach der chuninc Marssilie / des keiseres insigle, / selbe er den brief las, / wande er wole gelêret was.*

seiner Mutter vorlesen lassen von dem *sciolus*, der ihn überbringt[7], und noch Ulrich von Lichtenstein hat im „Frauendienst" um 1250 offenherzig geschildert, wie wenig er mit Briefen der von ihm verehrten Damen anzufangen wußte, wenn sein Schreiber sie ihm nicht vorlas[8]. Man rechnete zumeist garnicht damit, daß ein adliger Laie einen Brief selbst lesen könnte[9]. Gregor VII. warnte 1074 einen frommen Grafen Albert (von Kalw?) und seine Gemahlin vor simonistischen Priestern, „was immer sie euch, *qui inlitterati estis*, entgegenhalten mögen"; gerade auf die Glaubenstreue dieser illitteraten „Laien und Frauen" setzt der Papst sein Vertrauen[10]. Ein paar Jahre früher möchte Berengar von Tours den Grafen von Anjou gern mündlich über eine Glaubensfrage belehren, denn schriftlich könne er's nicht, da der Graf nicht *litteratus* sei; doch weil er vielleicht einen *litteratus* bei sich habe, der ihm das Geschriebene zu Gehör bringen kann, schreibt er ihm vier Seiten voller Augustin-Zitate[11].

Nach alledem ist es eine überraschende Behauptung des Weltchronisten Ekkehard von Aura, daß der Schotte David, einer der *viri litterati*, die Heinrich V. mit auf seinen Romzug nahm, in dessen Auftrag diese Ereignisse von 1111 in so einfachem Stil dargestellt habe, daß es auch Laienlesern und weniger Gelehrten verständlich sein sollte[12]. Konnte er also doch mit Laienlesern rechnen? Dachte er dabei vornehmlich an Heinrich V. selbst oder an andre Laien an dessen Hof[13]? Über die

[7] Ruodlieb V, 226 ff. hrsg. v. Fr. Seiler (1882) S. 234, v. K. Langosch (1956) S. 128.

[8] Ulrich von Lichtenstein hrsg. v. K. Lachmann (1841) S. 60; vgl. H. Grundmann, Arch. f. Kulturgesch. 26 S. 145.

[9] Die Mönche von S. Gallen ließen einen wichtigen Brief an Otto I. durch dessen Sohn übergeben, *et a patre sigillum recludere jussus, ... perlecta epistola Otto* (II.) *eam patri et matri fidus interpres Saxonice reponens insinuavit*, s. Ekkehart, Casus s. Galli ed. G. Meyer von Knonau (1877) S. 418 ff.

[10] Register Gregors VII. II, 11 ed. E. Caspar, MG. Epp. sel. II, 1 (1920) S. 142 f. Andrerseits gibt Gregor (ebd. IX, 35 S. 626) einigen Bischöfen Weisungen für Graf Robert von Flandern, *quia virum litteratum eum audivimus* — davon erfuhr man an der Kurie!

[11] Briefsammlungen aus d. Zeit Heinrichs IV., ed. C. Erdmann u. N. Fickermann (MG. Briefe d. dt. Kaiserzeit V. 1950) S. 137 Nr. 83: *(vobis) verbo satisfacerem, scripto non possum, quia litteratus (=literati?) non estis. Sed quia tamen forsitan aliquis aderit litteratus, quem de scripto meo audiatis, scribere interim aliquid volui.*

[12] MG. SS. VI, 243: *stilo tam facili, qui pene nichil a communi loquela differat, ... consulens in hoc etiam lectoribus laicis vel aliis minus doctis, quorum haec intellectus capere possit.*

[13] So J. W. Thompson, Literacy S. 90; vgl. die Widmung zur Rezension C der Chronik, die nicht von Ekkehard von Aura, vielleicht vom Schotten David selbst geschrieben wurde (s. Irene Schmale-Ott, D. A. 12, 1956, S. 363 ff.) MG. SS. VI, 9: *chronicum opus ... utinam non indignum ne dicam oculis imperatoris, set saltim minimis lectoribus tua curiae;* diese *lectores* können jedoch Kleriker sein.

literarische Bildung des letzten Saliers ist sonst wenig bekannt, nur daß er wie sein Vater *clericos et maxime literatos* um sich zu haben liebte[14], um sich mit ihnen über ihr Bücherwissen zu unterhalten, und daß er auch nach Italien nicht nur *armati,* sondern auch *litterati* mitnahm, da er wußte, daß das römische Reich einst nicht mit Waffen allein, sondern mit Weisheit regiert wurde[15]. Aber für diese Weisheit und für die Rechenschaft über die Taten waren ihm die *litterati* da, die ihre Geschichtswerke auch ihm und anderen Laien vorlesen mochten, — in schlichtem Latein konnte er sie vielleicht sogar verstehen; an Selbstleser unter den Laien wird damals schwerlich zu denken sein.

Um 1190 hat zwar auch der vielschreibende Waliser Giraldus Cambrensis seine „Expugnatio Hibernica" in glattem, leichtem Stil für Laien und *parum literati* geschrieben[16] und dem englischen König gewidmet, erst Heinrich II., dann Johann Ohneland. Aber er machte damit keine guten Erfahrungen. Sein „Itinerarium Kambriae" widmete er lieber dem Erzbischof von Canterbury, Kardinal Stephan Langton, statt den *principibus parum literatis et multum occupatis,* die seine Schriften nicht lasen und honorierten[17]. An Richard Löwenherz hat er in einem Begleitbrief zu der ihm übersandten „Historia Hibernica" unverblümt bemängelt, daß ihm neben allen anderen Herrschergaben die Kenntnis der *litterae* fehle: *Non enim desunt litterae, sed principes litterati*[18]. Und an Johann Ohneland schrieb der alternde Giraldus, auf irdischen Erfolg und Lohn kaum noch hoffend: seine lateinischen Schriften seien unverstanden und unbelohnt geblieben, *quia principes minus literati;* sein Freund, Walter Map, könnte sich rühmen, daß er mit seinen französischen Schnurren bei den Hörern weit mehr Erfolg hatte als Giraldus mit seinen viel gehaltvolleren lateinischen Schriften bei den Lesern, weil es lesende fürstliche Mäzene kaum noch gab[19]. Von übersetzenden Vorlesern aber

---

[14] Ebd. S. 239 (Rec. C): *More patris sui clericos et maxime literatos adherere sibi voluit hosque honorifice tractans nunc psalmis, nunc lectione vel collatione sive scripturarum ac liberalium artium inquisitione* (!) *secum familiarius occupavit.*

[15] Ebd. S. 243: *Providerat autem rex ... sciens Romanam rempublicam olim non tantum armis quantum sapientia gubernari consuetam se non solum armatis, sed etiam litteratis viris necessario muniri paratis scilicet ad rationem omni poscenti reddendam.*

[16] Giraldus Cambrensis, Opera (Rer. Brit. scr. 1861 ff.) V, 207 f.: *Sciat autem in primis (lector), quod laicis haec et parum literatis edita principibus plano facilique stilo solam desiderant ad intelligentiam explanari.*

[17] Ebd. VI, 7.

[18] Ebd. I, 242 Ep. 15.

[19] Ebd. V, 410 f., Vorwort zur 2. Ausgabe der „Expugnatio Hibernica": *Quoniam res gesta per interpretem non adeo sapit aut animo sedet sicut proprio et idiomate noto prolata, alicui, si placet, lingua simul et literis erudito ad transferendum in Gallicum ocius non otiosus liber hic noster committatur, qui*

hielt Giraldus nicht viel; er empfahl, sein Werk lieber von einem Sprach- und Schreibkundigen ins Französische übersetzen zu lassen, damit es dann vielleicht Gehör fände.

Aus ähnlichen Gründen hatte schon Hugo von Fleury seine „Historia ecclesiastica" um 1135 der gebildeten, lateinkundigen Gräfin Adela von Blois gewidmet, einer Tochter Heinrichs I. von England, und nicht den *illitteratis principibus, quibus ars litteratoria spretui est*[20]. Noch schroffer und allgemeiner erwartete auch der Archipoeta von Laien kein Verständnis für seine Verse und Dichternöte: *Conqueror in carmine / viris litteratis. / Laici non capiunt / ea, que sunt vatis*[21]. Laien sind literaturlos.

Es hat nie an Klagen über diesen Zustand gefehlt und nicht an Mahnungen, ihn zu ändern. Geklagt wird vor allem oft darüber, daß der Laienadel Recht spricht, ohne Gesetze lesen zu können. *Comes enim illitteratus ac barbarus nescit vera a falsis discernere et ideo fallitur,* — dieser Vorwurf wird von Bonizo von Sutri nach 1060, vielleicht nach einer älteren Aufzeichnung, historisch untermalt: die Barbaren schlugen mit dem Schwert das römische Reich, dessen Gesetze aber blieben ihren Richtern, *illitterati ac barbari iudices,* unbekannt[22]. Schon vorher jammert auch in Deutschland der alte Graf Udalrich von Ebersberg († 1028) über die schlimmen Zeiten, da niemand mehr die Gesetze der Könige lesen lernt wie noch in seiner Jugend; daher verfällt Recht und Ordnung, wer nicht Böses tut, muß Böses leiden; der verbitterte Graf ist froh, keine Enkel

---

forte fructum laboris sui, quoniam intelligi poterit, assequetur, quem nos quidem minus intellecti, quia principes minus literati, hactenus obtinere non valuimus. Walter Map sagte oft zu ihm: *Vos scripta dedistis et nos verba. Et quanquam scripta vestra longe laudabiliora sint et longaeviora quam dicta nostra, quia tamen haec aperta, communi quippe idiomate prolata, illa vero, quia Latina, paucioribus evidentia, nos de dictis nostris fructum aliquem reportavimus, vos autem de scriptis egregiis, principibus literatis nimirum et largis obsoletis olim et ab orbe sublatis, dignam minime retributionem consequi potuistis.*

[20] MG. SS. IX, 353; er wendet sich an die Gräfin, *quoniam estis litteris erudita, quod est gentilitium sive civilitas magna*; vgl. S. 349 f.: *Ecce habetis, quod otiabunda legatis.* Über Adela von Blois dichtet Balderich von Dol, MPL 166, 1602: *scit vacare libris, ... inest illi dictandi copia.* Sie korrespondierte mit Hildebert von Lavardin und mit Ivo von Chartres, s. MPL 171, 144 ff. und 162, 15 u. ö.

[21] K. Langosch, Polit. Dichtung der Stauferzeit (1943) S. 114; ders., Hymnen u. Vagantenlieder (1954) S. 244, an Rainald von Dassel gerichtet. Dieselbe schroffe Scheidung in Carmina Burana Nr. 101 ed. Schmeller (1894) S. 179: *Litteratos convocat / decus virginale, / laicorum execrat / pectus bestiale.*

[22] Bonizo, Liber de vita christiana VII, 16 ed. E. Perels (Texte zur Gesch. d. röm. u. kanon. Rechts im MA 1, 1930) S. 242 f.; auch MG. Leges IV, 664, bei W. Giesebrecht, Gesch. d. dt. Kaiserzeit ^{5}I (1881) 894 und im Pantheon Gottfrieds von Viterbo, MG. SS. XXII, 304.

zu haben, die er sich früher wünschte[23]. Vornehmlich um der Rechtskenntnis willen rät dann auch Wipo seinem einstigen Zögling Heinrich III., als Kaiser ein Gesetz in Deutschland ausgehen zu lassen, daß jeder Wohlhabende allen seinen Kindern das Lesen beibringen lassen und ein Gesetzbuch vermachen solle wie es im alten Rom gewesen und in Italien noch sei, — er denkt an die dort mehr als anderwärts fortbestehenden Laien- und Rechtsschulen, — während nur die Deutschen es für müßig oder schimpflich hielten, daß jemand lernt, wenn er nicht Kleriker wird[24]. Geändert hat sich daran durch Wipos gute Ratschläge nichts. Hundert Jahre später bedauert Wibald von Stablo, daß wenig forensische Beredsamkeit in Deutschland zu finden sei; denn im weltlichen Gericht sprechen *laici illitterati* Recht, bisweilen von Natur gut dazu begabt, aber im deutschen Volk selten redegeübt, während das kanonische Recht von *viris litterarum doctissimis* lakonisch formelhaft gehandhabt wird[25]. Solche Klagen setzen sich ins Spätmittelalter fort und verschärfen sich seit der neuen Kenntnis des römischen Rechts, dessen Rezeption dann umgekehrte Klagen auslöst. Der Elsässer Jurist und Basler Universitäts-Kanzler Peter von Andlau zeigt zwar in seiner „Regula juris" von 1476 Verständnis dafür, daß nach deutschem Brauch im weltlichen Gericht *layci illitterati* nach Vernunft und natürlicher Einsicht gerecht zu urteilen glauben, aber wenn sie freisprechen oder verurteilen im Widerspruch zum *ius commune*, so scheint ihm das schuldhafte Unkenntnis[26]. Dagegen hält sein niederrheinischer Zeitgenosse Arnold Heymerick, der Xantener Stiftsdechant aus Kleve, in seinem 1484 vollendeten „Registrum sophologicum" dem juristischen *vir literatus*, der sich oft genug von den *illitterati*

[23] Chron. Ebersberg., geschrieben unter Abt Williram von Ebersberg 1048—85, MG. SS. XX, 14; bemerkenswert ist seine Erklärung für die Zeitnöte: *Cum Romani terrarum orbi imperarent, ita moderamine legum scripto regebatur, ut nulli impune cederet factum, quod lex vetuerat. Postquam vero Germanum regnum a Romanis recesserat, Sigipertus et Theodericus ac deinde Carolus iura dictabant, quae si quis potens ac nobilis legere nesciret, ignominiosus videbatur, sicut in me coevisque meis, qui iura didicimus, apparet. Moderni vero filios suos neglegunt iura docere.* Auch er verklärt wohl seine Jugendzeit im Alter.

[24] Die Werke Wipos ed. H. Bresslau (³1915) S. 80, Tetralogus v. 190 ff.: *Tunc fac edictum per terram Teutonicorum / Quilibet ut dives sibi natos instruat omnes / Litterulis legemque suam persuadeat illis ... Solis Teutonicis vacuum vel turpe videtur / ut doceant aliquem, nisi clericus accipiatur.* Vorher v. 160 ff. rühmt Wipo die Kaiserin Gisela: *Haec operam dederat, quod rex* (Heinrich III.) *in lege studebat. / Illa sibi libros persuaserat esse legendos.*

[25] Wibald Ep. 167 ed. Jaffé, Bibl. rer. Germ. I, 284. — Bald nach der Ermordung Graf Karls d. Guten von Flandern 1127 preist der Lütticher Kleriker Galbert seine glückliche Regierung, unter der auch viele *illitterati* vor Gericht beredt wurden, ohne von den *disciplinati et docti* behindert zu werden, Passio Karoli comitis c. 1, MG. SS. XII, 562.

[26] J. Hürbin, Zeitschr. d. Savigny-Stift. f. Rechtsgesch., Germ. Abt. 16 (1895) S. 59. Vgl. De imperio Romano II, 11 ebd. 13 (1892) S. 192, siehe Arch. f. Kulturgesch. 26 S. 143 über die Mißachtung der *litterae* beim deutschen Adel.

korrigieren läßt, die bereits sprichwörtlich gewordene *illitterata laicorum prudentia* entgegen[27].

Doch keineswegs nur in Deutschland wird über den illitteraten Laienadel geklagt. Wie wenig auch in England seit der normannischen Eroberung und in angiovinischer Zeit die Bemühungen Alfreds d. Gr. nachwirkten, verrät der geschwätzige Hof- und Weltmann Walter Map zur Zeit Heinrichs II., den er als *litteratus ad omnem decentiam et utilitatem* preist[28]; die Adligen aber, meint Map, finden es unter ihrer Würde oder sind zu faul, ihre Kinder zum Lesen zu bringen, wie es von Rechts wegen doch gerade den Freien zusteht, — daher der Name *„artes liberales"*. Statt dessen läßt man die Unfreien, Knechte, Bauern ihre Mißgeburten in den ihnen nicht zukommenden Künsten erziehen, mit denen sie nicht besser, sondern reicher werden wollen, je kundiger, umso verderblicher. Denn Wissen ist Macht, *artes enim gladii sunt potentum*[29]: Walter Map spürt und fürchtet bereits in seinem sozialen Dünkel und Argwohn, daß neue Leserschichten dem nicht-lesenden Adel gefährlich werden können.

Die schärfste Kritik übt ein Sprichwort, das im 12. Jahrhundert gerade in England und Frankreich beliebt wird: *rex illitteratus asinus coronatus*[30]. Wieviele mittelalterliche Herrscher wären demnach gekrönte Esel gewesen! Heinrich I. von England soll schon in seiner Jugend, auch wenn sein illitterater Vater es hörte, dieses Sprichwort gern gebraucht haben;

---

[27] Schriften des Arnold Heymerick, hrsg. v. F. W. Oediger (Publikationen d. Gesellsch. f. rhein. Geschichtskunde 49, 1939) S. 161 f.

[28] Walter Map, De nugis curialium V, 4 ed. M. R. James (Anecdota Oxoniensia, Mediaeval and modern series 14, 1914) S. 237. Auch Giraldus Cambrensis nennt Heinrich II. *princeps elegantissimus et, quod in his temporibus conspicuum est, literis eruditus*, Opera I, 46 und V, 303, ähnlich V, 405.

[29] De nugis I, 10 S. 7: *Generosi parcium nostrarum aut dedignantur aut pigri sunt applicare litteris liberos suos, cum solis liberis de iure liceat artes addiscere, nam et inde liberales dicuntur. Servi vero, quos vocamus rusticos, suos ignominiosos et degeneres in artibus eis indebitis enutrire contendunt, non ut exeant a viciis, set ut habundent diviciis, qui quanto fiunt periciores, tanto perniciores. Artes enim gladii sunt potentum, qui pro modis utencium variantur. Nam in manu benigni principis pacifici sunt, in manu tiranni mortiferi. Redimunt suos a dominis sui (=suis?), cupiditas utrinque militat et vincit, cum libertas libertatis addicitur hosti* — d. h. doch wohl: mit den *litterae* und *artes* gerät die Macht und Freiheit in die gefährlichen Hände der Freiheitsfeinde. Vgl. I, 31 S. 60 f. Maps Urteil über die Waldenser, *homines idiotae, illitterati: Humillimo nunc incipiunt modo, quod pedem inferre nequeunt, quos si admiserimus, expellemur.*

[30] Vgl. P. Kirn, Hist. Vjs. 27 (1932) S. 524 f.; V. H. Galbraith, Literacy of the medieval English Kings (Proc. Brit. Ac. 1935) S. 213 f.

so erzählt um 1125 Wilhelm von Malmesbury [31]. Einige Jahrzehnte später wird in einer Bearbeitung der Chronik der Grafen von Anjou behauptet, schon Graf Fulko der Gute (942—960) habe diese Worte dem französischen König geschrieben, der sich darüber mokiert hatte, daß der lateinkundige Graf mit den Kanonikern in Tours am Chordienst teilnahm [32]. Andrerseits glaubte Johann von Salisbury sich an einen Brief des deutschen Königs an den französischen zu erinnern mit der Mahnung, seine Kinder unterrichten zu lassen, und dem „eleganten" Zusatz: *quia rex illitteratus est quasi asinus coronatus* [33]. Schwerlich kann einer der beiden ersten Staufer an Ludwig VII. von Frankreich so selbstkritisch geschrieben haben. Offenbar legte man den pointierten Ausspruch bald diesem, bald jenem gern in den Mund; Giraldus Cambrensis zitierte ihn dann schon aus den „Schriften der Alten" [34] und bald ging er in die vielgelesenen Enzyklopädien ein [35]. Manchmal wird der König *sine litteris* weniger grob, poetischer mit einem Schiff ohne Ruderer und einem Vogel ohne Schwingen verglichen [36]. Aber diese Kritik beschränkte sich nicht auf den König allein. Jeder Fürst, den nicht die *litteralis scientia* adelt, erscheint dem Prämonstratenserabt Philipp von Harvengt entartet,

---

[31] Gesta regum Angl. V § 390 ed. W. Stubbs (Rer. Brit. scr. 1889) II, 467; ebd. S. 374 (IV § 320) wird Wilhelm II., der älteste Bruder und Vorgänger Heinrichs I., als *illitteratus homo* bezeichnet: *non erat ei tantum studii vel otii, ut litteras unquam audiret.*

[32] Chroniques des comtes d'Anjou ed. L. Halphen et R. Poupardin (Coll. de Textes 48, 1913) S. 140, s. Einl. S. XXXVII f.: von Breton d'Amboise nach 1155 eingefügt.

[33] Johannes Saresberiensis, Policraticus IV, 6, ed. C. C. I. Webb (1909) I S. 254: der Fürst soll die *lex Dei* kennen und täglich lesen. *Hoc utique sine difficultate illitteratus non faciet. Unde et in litteris, quas regem Romanorum ad Francorum regem transmisisse recolo, quibus hortabatur, ut liberos suos liberalibus disciplinis institui procuraret, hoc inter cetera eleganter adiecit, quia rex illitteratus est quasi asinus coronatus. Si tamen ex dispensatione ob egregiae virtutis meritum principem contingat esse illitteratum, eundem agi litteratorum consiliis, ut ei res recte procedat, necesse est.* Der Policraticus wurde 1159 vollendet.

[34] Opera VIII, 5 De principis instructione, Praef.: *Proinde et in veterum scriptis principes illitterati tanquam asini censentur coronati.* Vgl. ebd. S. 42: *Historiarum itaque lectio vetustarum litterato non mediocriter principi confert.*

[35] Vincenz von Beauvais, Speculum hist. XXX, 122; Dialogus creaturarum c. 25 bei Th. Graesse, Fabelbücher des Mittelalters (Bibl. d. Litt. Vereins Stuttgart 148) S. 166. Kirn a. a. O. wies auch auf Abwandlungen des Dictums hin bei Salimbene (MG. SS. XXXII, 122: *praelatus enim sine scientia est sicut asinus coronatus*) und bei Kardinal Filastre (v. d. Hardt II, 228: *rex vel prelatus indoctus*).

[36] Peter von Blois Ep. 67, MPL 207, 211.

bäurisch, ja viehisch[37], und er hält es für „eselhafte Stumpfheit", wenn ein Mann vom Adel nur mit den Volkssprachen, nicht mit Latein vertraut ist[38]. Dem gebildeten Grafen der Champagne, dem er das schrieb, glaubte dessen Sekretär Nikolaus, früher der Sekretär Bernhards von Clairvaux, ein angeblich altes Sprichwort mitteilen zu dürfen, das noch weit schroffer und allgemeiner den Unterschied zwischen *litterati* und Laien mit dem Unterschied zwischen Mensch und Tier gleichsetzt[39].

Während aber die *laici illitterati* und insbesondere der *rex illitteratus* in Verruf kamen und das Lesen, noch immer das Lateinlesen, auch den Laien, wenigstens dem Adel und vor allem dem König zugemutet wurde, bekam gleichzeitig in der geistigen Bewegung, die man neuerdings als „Renaissance des 12. Jahrhunderts" zu bezeichnen pflegt, der *litteratus*-Begriff eine neue, gesteigerte Bedeutung. „Ich halte es mit denen", schreibt Johann von Salisbury als Wortführer dieser Bewegung, „die glauben, daß der Mensch ohne die Lektüre der *auctores* nicht zum *litteratus* werden kann"[40]. Nicht schon jeder Schreibende und Lesende also gilt ihm dafür, sondern nur der Kenner der literarischen Überlieferung, der antiken und christlichen Klassiker. Wenn er dabei auch betont, daß nicht die *copia litterarum* weise macht, nicht schon die Lektüre allein, sondern daß es dazu der erleuchtenden, schöpferischen, belebenden *gratia virtutum* bedarf, so verlangt er doch viel: *Poetas, historicos, oratores, mathematicos probabilis mathematicae quis ambigit esse legendos, maxime cum sine his viri esse nequeant vel non soleant litterati; qui enim istorum ignari sunt, illitterati dicuntur, etsi litteras noverint*[41]. Das erinnert fast im Wortlaut zum ersten Male wieder über mehr als ein Jahrtausend hinweg an die Maßstäbe Ciceros und Senecas, die Johann von Salisbury auch unablässig zitiert; und auf Catull und Varro, den er *litteratissimus* nennt wie den Ovid[42], beruft er sich für die Behauptung: wer

---

[37] Philipp von Harvengt († 1183), Ep. 16 an Graf Philipp von Flandern (nach 1168), MPL 203, 149: *princeps, quem non nobilitat scientia litteralis, non parum degenerans sit quasi rusticanus et quodammodo bestialis,* — als Ausspruch eines auf dem Kreuzzug gefallenen Grafen Ayulf zitiert, denn seine Eltern *a puero fecerunt litteratum.*

[38] Ep. 17 an Graf Heinrich I. v. d. Champagne (1152—81), den er zum Lateinlesen und zur Verehrung der *litterati* ermahnt, MPL 203, 154: *Recte ergo viro nobili litterarum placet nobilis officina, cuius exercitio cuditur salutaris morum, scientiae, fidei disciplina, ita ut si cuilibet vulgares linguae praesto sint caeterae, non Latina, ipsius pace dixerim, hebetudo eum teneat asinina.*

[39] MPL 196, 1651: *Uetus enim proverbium est et ore veterum celebrata sententia: Quantum a belluis homines, tantum distant a laicis litterati.* Über Nikolaus s. C. H. Talbot, Rev. Bénéd. 64 (1954) 83 ff., J. Leclercq, ebd. 66 (1956) 269 ff.

[40] Joh. Saresb., Policraticus VII, 9 ed. Webb II S. 128.

[41] Ebd. S. 126.

[42] Varro: ebd. S. 129; Ovid: Metalogicon ed. C. C. I. Webb (1929).

die Grammatik mißachtet, kann nicht *litteratus* sein[43], — Grammatik offensichtlich nicht mehr nur als Sprachlehre und Lateinkenntnis verstanden, sondern zugleich als der geistige Gehalt dieser *prima ars,* und *litteratus* nicht nur als schreib- und lateinkundig, wie man es von jedem Kleriker erwarten kann oder nun gar auch von Laien verlangt, sondern als „gebildet" in besonderem Sinne, geradezu „humanistisch gebildet" an der antiken Überlieferung. Das Wort wird damit auch wieder steigerungsfähig wie bei Cicero. *Optime litterati* sind nach Johanns Urteil sowohl Bernhard von Clairvaux wie auch sein Gegner Gilbert de la Porrée, den auch Otto von Freising als *vir litteratissimus* rühmt[44]. Johanns Landsmann und Gesinnungsfreund Peter von Blois vergleicht aus persönlicher Kenntnis den englischen König Heinrich II. mit König Wilhelm II. von Sizilien, den er selbst ein Jahr lang unterrichtete: jener sei jedoch *longe litteratior,* er unterhalte sich täglich mit den *litteratissimi* an seinem Hof, während König Wilhelm, kaum war sein Lehrer fort, die Bücher beiseite legte und sich dem *otium palatinum* ergab[45]. Ein anderer Engländer Gervasius von Tilbury nennt Kaiser Heinrich VI. *literatis ipse literatior*[46], und gewiß mit vollem Recht wird auch Innozenz III. von einem Zeitgenossen als *vir litteratissimus* bezeichnet[47]. Otto von Freising, der als junger Student in Frankreich unter dem Eindruck jener Bildungsbewegung stand, sagt von Abälard: *de litterato efficitur litteratior*[48]. Er schätzt Frankreich überhaupt als das Land der vielen *viri litterati*[49]. Wenn er auch einzelne deutsche Bischöfe so nennt, hebt

---

[43] Metalogicon I, 24 S. 88

[44] Joh. Saresb., Historia pontificalis c. 12 ed. R. L. Poole (1927) S. 27, ed. M. Chibnall (1956) S. 26; Otto v. Freising, Gesta Friderici I, 61 (Scr. rer. Germ. ³1912) S. 87. Rahewin erzählt ebd. IV, 14 S. 252, daß Otto v. Fr. vor seinem Tod in Morimond sein Werk *litteratis et religiosis viris* zur Begutachtung gab, ob sein Urteil über Gilbert anstößig sei.

[45] Peter v. Blois, Ep. 66 an Erzbischof Walter von Palermo, MPL 207, 198.

[46] Gervasius v. Tilbury, Otia imperialia II, 19, MG. SS. XXVII, 380/42. Andererseits war Papst Paschalis II. nach der Meinung Guiberts von Nogent (De vita sua III, 4 ed. Bourgin S. 141) *minus quam suo competeret officio literatus.*

[47] Caesarius v. Heisterbach, Dial. mirae. VI, 29 ed. Strange 1, 381.

[48] Otto von Freising, Gesta I, 49 S. 69. — Zu Abälards Schule seien *pene de tota Latinitate viri litterati* zusammengeströmt, heißt es in der Chronik des Klosters Morigny (MG. SS. XXVI, 41/8), während sich die französischen Bischöfe bei Innocenz II. über Abälards Wirkung beklagen, weil auch außerhalb der Schulen *nec a litteratis aut provectis tantum, sed a pueris et simplicibus* theologisch disputiert würde (MPL 182, 540). — Wenn Heloise Abälards Lieder so schön findet, *ut etiam illitteratos melodiae dulcedo tui non sineret immemores esse* (MPL 178, 185; ed. J. T. Muckle, Mediaeval Studies 15, 1953, S. 72), so meint sie damit: auch wer nicht Latein verstand, war von der Melodie entzückt, — ein Beweis, daß Abälard lateinische Lieder dichtete und komponierte.

[49] Otto v. Freising, Gesta I, 48 S. 68.

er damit ihre besondere Eignung für Gesandtschaften nach Byzanz oder Rom hervor[50], wie auch die Gesandten der Römer an Barbarossa *litterati* sind[51], keineswegs aber jeder Lateinleser. Wie weit der Begriff sich von dieser simplen Bedeutung entfernen konnte, zeigt vielleicht am frappantesten eine Bemerkung des Franziskaner-Chronisten Salimbene über Papst Innocenz III.: er pflegte beim Predigen ein Buch vor sich zu halten; da fragten ihn seine Kapläne, warum er das als *homo sapiens et litteratus* tut, und er antwortete: um ihnen ein Beispiel zu geben, weil sie das Lesen sonst mißachten und verlernen könnten[52]. Da heißt also *litteratus* geradezu in dem Sinn und Maß „gebildet", daß man eigentlich ein Buch nicht braucht zum Predigen — wie manche anspruchsvolle Hörer heutzutage von einer „Vorlesung" erwarten, daß sie in freier Rede gehalten werden müßte. Innocenz III. war „litterat" genug, daß er das gekonnt hätte, aber er war weise und uneitel genug, um zum Vorbild und Trost für uns andere auf ein Manuscript nicht zu verzichten, als dürfte sich der *litteratus* nicht so ganz von der *littera* lösen.

VII

Ziemlich gleichzeitig mit der Steigerung des Bildungsanspruchs an den *litteratus* kommt nun aber in der religiösen Bewegung des 12./13. Jahrhunderts von Bernhard von Clairvaux über Waldes bis zu Franziskus, in den neuen religiösen Orden und Sekten eine ganz andere, fast umgekehrte Wertung des *litteratus* und *illitteratus* auf. Bernhard selbst hat sich zwar öfters dagegen verwahrt, daß er die *litterae*, das *studium* und die *scientia litterarum* mißachte. Nur gegen ein ihm verderblich dünkendes Übermaß an eigenmächtiger Profanwissenschaft und Dialektik polemisiert er heftig, versichert aber[1], er wisse sehr gut, wie sehr die Kirche ihre *litterati* braucht zur Belehrung der Einfältigen und zur Widerlegung der Ketzer, denen er selbst oft vorhält, sie seien *sine litteris* und *idiotae*[2] — ein zweischneidiges Argument gegen sie, wie sich bald zeigte. Andere Zisterzienser sprechen schon geringschätziger von den „nichtsnut-

[50] Ebd. I, 34 S. 37 Bischof Embrich von Würzburg; II, 4 S. 105 Erzbischof Hillin von Trier und Bischof Eberhard von Bamberg.
[51] Ebd. I, 29 S. 135.
[52] Salimbene, Chron. MG. SS. XXXII, 31, 38 ff.
[1] In Cant. sermo 36,2 MPL 183, 967; vgl. 37, 2 Spalte 971. Den jungen Johann von Salisbury empfiehlt Bernhard an den Erzbischof von Canterbury, weil er ein gutes Zeugnis *non minus vita quam litteratura promeruerit*, Ep. 361 MPL 182, 562.
[2] Bernhard, Sermo 65 u. 66, MPL 183, 1093 f. u. ö.

zigen", den *nihil salvantes litterae*. Der Zisterzienserorden zeigte sich zwar bald, schon in seiner Gründungsgeschichte[4], stolz darauf, daß mit Bernhard soviele *clerici litterati et nobiles* neben gleichfalls adligen und mächtigen Laien in Cîteaux eintraten. Aber anderwärts wird im kirchlich-mönchischen Schrifttum des 12. Jahrhunderts öfters die Frage laut, ob wirklich die *litterati* die besseren Menschen, die besten Mönche und Christen seien, ob nicht die Ungelehrten und Ungebildeten leichter in den Himmel eingehen, ob sich mit wahrhaft religiösem Leben das *vacare litteris* überhaupt verträgt[5].

Wenn nun vollends den Ketzern dieser Zeit von ihren katholischen Widersachern oft vorgehalten wurde, sie seien *illitterati* und *idiotae* und verstünden sich daher nicht auf die heilige Schrift und ihre rechte Deutung, so wurde ihnen damit geradezu nahegelegt, den Spieß umzukehren: gerade so wurden ja Petrus und Johannes in der Apostelgeschichte (4, 13) von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten genannt! Den Aposteln nachzufolgen und zu gleichen war aber das höchste Ziel, das treibende Motiv jener religiösen Bewegung, aus der sowohl häretische Sekten wie die Katharer und Waldenser als auch neue religiöse Orden wie vor allem die Franziskaner hervorgingen[6]. Franziskus selbst schrieb noch in seinem Testament im Rückblick auf die Anfänge seiner Brüderschaft demütig, aber auch mahnend: *Et eramus ydiote et subditi omnibus*, und in einem Brief an die zum Kapitel versammelten Minoriten bekennt er, daß er die Regel manchmal nicht hielt, weil er nachlässig oder krank war *sive quia ignorans sum et ydiota*[7]. „Einfältig" war er und wollte er sein, er unterschied sich und die Seinen damit bewußt von den Theologen und Gelehrten, so hoch er sie ehrte. Jakob von Vitry, der ihn 1216 sah, hat ihn als *virum simplicem et illiteratum* geschildert und die ersten Fran-

---

[4] Exordium parvum ed. Ph. Guignard, Les monuments primitifs de la règle cistercienne (Dijon 1878) S. 74; s. jetzt Analecta s. ord. Cist. 6 (1950) S. 6 ff. Nach J. A. Lefèvre, Le vrai récit primitif des origines de Cîteaux est-il l'Exordium Parvum? Le Moyen-Age 61 (1955) S. 79 ff. u. 329 ff. wäre dieser Text erst 1151 entstanden; das nach seiner Meinung ursprüngliche Exordium von 1119 (MPL 160, 391) sagt nur vom Eintritt Bernhards und seiner Gefährten in Cîteaux: es kamen *tam clerici quam laici et ipsi secundum seculum nobiles atque potentes*; das Exordium Magnum von Abt Conrad v. Eberbach († 1227) spricht von *nobilibus litteratis et potentibus in seculo viris*, MPL 185, 1012; das Verhältnis dieser Texte zueinander bedarf weiterer Klärung.

[5] Vgl. auch Jean Leclercq, L'amour des lettres et le désir de Dieu (1957), bes. S. 195 ff.

[6] Vgl. H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter (Hist. Studien 267, 1935) und Neue Beiträge zur Gesch. der relig. Bewegungen im MA., Arch. f. Kulturgesch. 37 (1955) S. 129 ff.

[7] H. Boehmer, Analekten zur Gesch. des Franciscus von Assisi (²1930) S. 25 und 41.

ziskaner als *simplices et pauperes homines,* obgleich auch manche Gebildete, ja Gelehrte von Anfang an unter ihnen waren[8]. Als Franziskus 1222 in Bologna predigte, haben auch viele *litterati* dieser Universitätsstadt die Worte des *homo ydiota* nicht wenig bewundert, berichtet der Augenzeuge Thomas von Spalato[9]. Der erste Franziskusbiograph Thomas von Celano erzählt, wie der Bruder Philippus, einer der ersten Gefährten des Heiligen, die Schriften verstand und auslegte, ohne es gelernt zu haben, *illorum imitator effectus ... quos idiotas et sine litteris fore Judeorum principes causabantur*[10]. Da wird das Vorbild deutlich, nach dem der *litteratus*-Begriff hier umgewertet wurde.

Wie sich diese Gesinnung zum Schrifttum verhielt und welche Folgen sie dafür hatte, wird noch deutlicher sichtbar bei dem Lyoner Kaufmann Waldes, der ein Menschenalter vor Franziskus den gleichen Weg apostolischer Nachfolge einschlug, aber dabei mit der Kirche in Konflikt kam und sich von ihr trennte. Als *homines ydiotas, illiteratos* hat auch die ersten Waldenser, als sie um päpstliche Erlaubnis für ihr apostolisches Leben und Wirken baten, der hochmütige Walter Map geschmäht, der sie auf dem Laterankonzil 1179 selbst verhörte[11]. Der Zisterzienser Gottfried von Auxerre, einst Sekretär Bernhards von Clairvaux, nennt sie vorsichtiger *aut penitus aut pene sine litteris*[12], und der Dominikaner Stephan von Bourbon, der später aus guter Kenntnis über die Anfänge der Waldenser berichtet, nennt sie zwar gleichfalls *idiotae et illitterati,* spricht aber von Waldes selbst als *non multum litteratus*[13]. Er erzählt, wie dieser reiche Kaufmann, der nach anderer Überlieferung von einem Spielmann die Alexius-Legende auf Französisch vortragen hörte und davon betroffen eine innere Umkehr vollzog[14], sich von zwei Klerikern die Evangelien und andere biblische und patristische Bücher übersetzen ließ, nicht nur mündlich, sondern schriftlich, um sie oft zu lesen und sich einzuprägen und darüber zu predigen. Er konnte also lesen, nur nicht Latein verstehen; er ließ sich auf eigne Kosten französische Bibel- und

---

[8] Ebd. S. 71 und 67. Weitere Belege für die Bezeichnung des Heiligen als *illitteratus* und *idiota* bei Hilarin Felder, Gesch. der wissensch. Studien im Franziskanerorden (1904) S. 61 f.

[9] MG. SS. XXIX, 580.

[10] Thomas v. Celano, Vita prima s. Francisci I c. X, 25, Analecta Franciscana X S. 22.

[11] Walter Map, De nugis curialium I, 31 ed. M. R. James S. 60.

[12] Aus dem Apokalypsen-Kommentar Gottfrieds von Auxerre (nach 1181) bei J. Leclercq, Analacte monastica II (Studia Anselmiana 31, 1953) S. 195.

[13] A. Lecoy de la Marche, Anecdotes historiques, légendes et apologies tirées du recueil inédit d'Etienne de Bourbon (1877) S. 291 f., vgl. S. 407 über Franziskus: *homo valde parum litteratus.*

[14] Chron. univ. anon. Laudun. zu 1173, MG. SS. XXVI, 447; ed. A. Cartellieri - W. Stechle (1909) S. 20 f.

Väter-Texte schreiben. War er demnach *illitteratus?* Der Begriff war hier nicht eindeutig anwendbar. Als der Bischof von Metz 1199 dem Papst meldete, daß in seiner Stadt und Diözese viele Laien und Frauen — zweifellos Waldenser — Konventikel hielten, in denen sie französische Übersetzungen der Evangelien, der Paulus-Briefe, des Psalters, der ‚Moralia in Hiob' Gregors d. Gr. und anderer Schriften benutzten und einander predigten, da fragte Innocenz III. zurück, was das für Leute seien, die die heiligen Schriften übersetzen und danach lehren: beides sei doch nicht ohne *scientia litterarum* möglich[15]. Er fand auch das Verlangen, die göttlichen Schriften zu verstehen und ihnen gemäß zu wirken, nicht tadelns-, sondern lobenswert; nur sei die Tiefe der heiligen Schrift kaum von den Klugen und Gelehrten, geschweige denn von *simplices et illitterati* zu ergründen, und die Mißachtung einfältiger Priester durch die Sektierer, die es aus ihren Büchern besser zu wissen glaubten, wies er entschieden zurück. Aber Innocenz III., der bald darauf manche Waldensergruppen in die Kirche wiederaufnahm und zehn Jahre später der jungen Minoritengemeinschaft das Predigen erlaubte, zeigte schon diesen Metzer Laien und Frauen gegenüber — die dann doch vom Bischof als hartnäckige Ketzer verurteilt wurden — merkwürdig viel Geduld und fragendes Interesse, als seien die herkömmlichen Unterscheidungen zwischen *litterati* und *illitterati,* zwischen Predigern und Laien, auch zwischen Rechtgläubigen und Ketzern nicht mehr ohne weiteres eindeutig anwendbar.

Tatsächlich entstand hier — wie gleichzeitig in der höfischen Dichtung[16] — eine neuartige Literatur, paradox gesagt: eine „Illitteraten-Literatur" für Leser, die nicht Latein verstanden und doch die biblische Überlieferung, theologische Erörterungen und erbauliche Betrachtungen in ihrer Muttersprache nicht nur von Predigern hören, sondern auch selbst lesen und vorlesen wollten. Von diesem religiösen Schrifttum in den Volkssprachen[17] ist seit dem 13. Jahrhundert vieles nur bezeugt, nicht erhalten,

---

[15] Innocenz III., Reg. II, 141/2, MPL 214, 695 ff., bes. 699; dazu noch Reg. II, 235 Sp. 793 ff.; vgl. Grundmann, Relig. Bewegungen (1935) S. 97 ff.

[16] Dazu vgl. H. Grundmann, Die Frauen und die Literatur im Mittelalter, Arch. f. Kulturgesch. 26 (1935) 129 ff.; auch Reto R. Bezzola, Der französisch-englische Kulturkreis und die Erneuerung der europ. Literatur im 12. Jh., Zs. f. roman. Philologie 62 (1942) 1—18; von Bezzolas Werk: Les origines et la formation de la littérature courtoise en occident (Bd. 1, 1944) ist leider der 2. Band, der das 12. Jh. behandeln soll, noch nicht erschienen.

[17] Zum Folgenden vgl. H. Grundmann, Relig. Bewegungen im MA. (1935) S. 439 ff.: Die Entstehung des relig. Schrifttums in der Volkssprache; ders., Die geschichtl. Grundlagen der Deutschen Mystik, Dt. Vjs. f. Lit.-wiss. u. Geistesgesch. 12 (1934) S. 400 ff.

weil es häretisch oder wenigstens häresieverdächtig war und deshalb verboten und verbrannt wurde (wie die in Metz benutzten Übersetzungen auch). Trotz der Polemik mancher Ketzer gegen die *litterati*, die ihr Wissen nur vom Kalbsfell haben, nicht von Gott[18], wurden doch in diesen Kreisen nicht wenige Bücher geschrieben[19] und fanden gefährlich viele Leser; Straßburger Ketzer am Anfang des 14. Jahrhunderts behaupteten sogar, manche von ihnen könnten bessere Bücher herstellen, wenn alle katholischen Bücher vernichtet würden[20].

Es sind jedoch keineswegs nur Ketzer unter diesen neuartigen Lesern und Schreibern. Viele rechtgläubig fromme Frauen insbesondere drängten gleicherweise zum Schrifttum, ohne die lateinische Schriftsprache zu beherrschen oder zu lernen, wie es noch Hildegard von Bingen mühsam versucht hatte. Auch sie war von einem französischen Zisterzienser, der die Vierundsiebzigjährige 1172 aufsuchte, als eine *laica et illitterata* bestaunt worden, die dennoch — wunderbar und unerhört! — lateinische Bücher „diktierte“[21]. Sie hat freilich selbst ihre mangelhafte Lateinkenntnis beklagt und nur mit fremder Hilfe ihre Visionswerke und Briefe schreiben können; aber noch lehrte niemand sie die *litteras in Teutonica*

---

[18] Vgl. die Compilatio de novo spiritu (Döllinger, Beiträge zur Sektengesch. d. MA. II, 1890, S. 402; Ch. Schmidt, Zs. f. hist. Theol. 22, 1852, 249) § 21: *Boni homines non debent viris literatis revelare bonitatem suam et gratiam, quam habent, quia nesciunt literati, quid sit, nec cognoverunt nisi per pellem vitulinam, ipsi vero per experientiam divinam, quam sugere se dicunt de dulcedine divina;* vgl. das Gutachten Alberts d. Gr. über dieselben Ketzer im Schwäbischen Ries um 1270/3 (Döllinger S. 396): *non debent quaeri consilium a viris litteratis sive de devotione sive de aliis.* Ähnliches öfters in Ketzerverhören.

[19] Ruysbroeck, Gerson, Joh. Nider, Trithemius u. a. sowie manche Prozeßakten erwähnen deutsche und französische Ketzerschriften (auch 1210 in Paris: *libri theologici scripti in Romano).* Noch 1369 verbietet Karl IV. allen Laien die Lektüre von *libri vulgares de sacra scriptura.* Eine Sammlung solcher Zeugnisse wäre lehrreich.

[20] Bischöfl. Edikt vom 13. VIII. 1317, Urk.-Buch d. Stadt Straßburg II (1886) S. 311/22: *Item dicunt, aliquos ex eis posse meliores libros reparare omnibus libris catholice fidei, si fuerint destructi.*

[21] Chronik des (fälschlich sogen.) Wilhelm Godellus, MG. SS. XXVI, 198: *Vidi in Alemannie partibus feminam provecte etatis, virginem, cui tantam gratiam contulit divina virtus, ut, cum ipsa laica et illitterata sit, mirabiliter tamen ab hoc mundo rapiatur frequencius et in summis discat non solum quod postea in imis dicat, set pocius, quod satis mirabile est et inauditum, etiam scribendo Latine dictet et dictando libros catholice doctrine conficiat; ,,, libros etiam eius vidi et legi, quos ipsa, ut dixi, illitterata Latine dictavit.* Danach ähnlich Vincenz von Beauvais, Spec. hist. XXVII c. 83, zit. MPL 197, 73. Nach Alberich von Troisfontaines (MG. SS. XXIII, 834) und den Stader Annalen (MG. SS. XVI, 330) hatte Hildegard nur den Psalter lesen gelernt *more nobilium puellarum.*

lingua, quas nescio[22]. Ein Jahrhundert später sagt auch Mechthild von Magdeburg: „des latines kan ich nit", ... „wa ich der schrift ungeleret bin"[23] — *illitterata sum,* hieße das auf Latein. Aber ihre Visionen wurden nun im „Fließenden Licht der Gottheit" von ihr oder anderen deutsch aufgeschrieben (erst nachträglich auch ins Latein übersetzt) wie wohl vorher schon die Visionen der Schwester Hadewich. Dominikanische Seelsorger halfen dabei der Begine Mechthild wie bald vielen anderen Frauen, die sich den Bettelorden anschlossen oder ihrer Obhut unterstellten, ihre Predigten nachschrieben und ihre eigenen religiösen Erlebnisse und Gedanken aufzeichneten. So entstand das vielfältige Schrifttum der Deutschen Mystik — manches Vergleichbare auch in anderen Ländern und Sprachen — für eine neuartige Leserschaft, die man schwerlich noch „illitterat" nennen kann und die doch nicht „litterat" war im alten Sinne, nicht mehr lateinkundig, weder Kleriker oder Mönche noch eigentlich Laien. Die alten Unterscheidungen und Gleichungen stimmen da nicht mehr: *litterati* und *illitterati* verteilen sich nicht mehr deutlich auf verschiedene Stände und auf verschiedene Sprachen, nicht mehr auf die lateinische Buchtradition lesender Kleriker und die gesprochene, gesungene Überlieferung für hörende Laien. Die Schranken zwischen beidem werden durchbrochen, die lebende Sprache wird schrift- und buchfähig, die Laien oder wenigstens manche Gruppen von Laien werden lesefähig und lesewillig und schreiben selbst — in ihrer Muttersprache.

---

[22] Ep. 29 an Bernhard 1146/7, MPL 197, 190: *Scio enim in textu interiorem intelligentiam expositionis psalterii et evangelii et aliorum voluminum, que monstrantur mihi de hac visione, que tangit pectus meum et animam sicut flamma comburens, docens me hec profunda expositionis, sed tamen non docet me litteras in teutonica lingua, quas nescio, sed tantum scio in simplicitate legere, non in abscisione textus, ... quia homo sum indocta de ulla magistratione cum exteriori materia, sed intus in anima mea sum docta.* Vgl. Marianna Schrader — Adelgunde Führkötter, Die Echtheit des Schrifttums der hl. Hildegard v. Bingen (1956) S. 104 ff.; über Hildegards Lateinkenntnis ebd. S. 180 ff. und Hans Liebeschütz, Das allegor. Weltbild der hl. Hildegard v. B. (1930) S. 159 ff. — Die Lese- und Schreibfähigkeit und das Verhältnis zu literarischen Helfern wäre bei vielen Visionärinnen von Hildegard und Elisabeth von Schönau über Mechthild und Gertrud von Helfta bis zu Birgitta von Schweden und Katharina von Siena vergleichend zu untersuchen.

[23] Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg II, 1 und III, 1, hrsg. v. Gall Morel (1869) S. 30 und 56; auch VII, 21 S. 237: *ich selber ungeleret bin*; ob sie deutsch lesen und schreiben konnte, sagt Mechthild nie. Vgl. J. Ancelet-Hustache, Mechtilde de Magdebourg (1926) S. 17 f.; G. Lüers, Die Sprache der dt. Mystik des MA. im Werke der M. v. M. (1926) S. 33 ff.

Dieser Wandel blieb nicht auf die Kreise der höfisch-ritterlichen Gesellschaft und der neuen religiösen Gemeinschaften beschränkt,[24] — hier wie dort unter stärkster Beteiligung der Frauen als Leserinnen; er vollzog sich ähnlich, wenn auch aus anderen Gründen, im jungen städtischen Bürgertum (aus dem übrigens sowohl Waldes wie Franziskus hervorgingen und auf das sie am stärksten wirkten), seitdem die Kaufleute ihre Fernhandelsgeschäfte nicht mehr nur auf eigener Fahrt unterwegs betrieben, sondern schriftlich daheim vom Kontor und Büro aus zu führen begannen, zunächst im 12./13. Jahrhundert noch mühsam auf Latein, später erst geläufiger in der eigenen Sprache. In engem Anschluß an Henri Pirenne wollte Fritz Rörig[25] in diesem „Einbruch des Kaufmanns in das Schriftmonopol des Klerus" die entscheidende Wende von der „begrenzten Schriftlichkeit" des „eigentlichen Mittelalters" zur neuzeitlichen Entwicklung „allgemeiner Schriftlichkeit" sehen, in der bürgerlichen Oberschicht der größeren Städte die „Bahnbrecher zur Erringung der Laienschriftlichkeit". Unbestreitbar machte sich das kaufmännische Bürgertum in Flandern seit dem 12., in Deutschland seit dem 13. Jahrhundert, in Italien und Südfrankreich wohl noch früher die Schreibkunst zu eigen und zu nutze. Reiche Kaufleute nahmen zunächst Kleriker („clercs"!) in ihren Dienst, ließen von ihnen manchmal auch ihre Kinder ausbilden, bis dafür eigene städtische Schulen geschaffen wurden. Insofern gewannen diese bürgerlichen Laien Anteil am Schriftwesen, das auch der städtischen Verwaltung zugute kam und ihr die Kleriker allmählich entbehrlich machte. Es ist jedoch auffällig, wie lange dabei überall an der lateinischen Schriftsprache festgehalten wurde, als deren „Monopol" in anderen Bereichen längst durchbrochen war. Kaufmannsbücher und Handelsakten, städtische Urkunden, Ratsbücher und Stadtchroniken wurden in Italien bis ins 13. Jahrhundert, in Deutschland noch bis gegen Ende des 14. Jahrhunderts zumeist lateinisch geschrieben[26], und die Stadtschulen sind

---

[24] Über die besonderen Voraussetzungen für die Entstehung deutschen Schrifttums im Deutschen Orden s. H. Grundmann, Altpreuß. Forschungen 18 (1941) S. 21—49, wo S. 39 ff. auf die Bemerkung der Ordensregel hingewiesen wird, daß *plerique laicorum litterati sunt,* und auf die abweichende Praxis der *illitterati fratres,* denen sogar untersagt wurde, als Ordensritter *litteras discere,* die aber seit dem 14. Jh. deutsch lesen und schreiben lernten.

[25] F. Rörig, Mittelalter und Schriftlichkeit, Die Welt als Gesch. 13 (1953) S. 28—41, ein posthum veröffentlichter Akademie-Vortrag von 1946; vgl. Rörigs Hansische Beiträge zur dt. Wirtschaftsgesch. (1928) S. 218 ff. und S. 174 über das älteste erhaltene Lübecker Kaufmannsbüchlein von 1330/6 (lat.); H. Pirenne, L'instruction des marchands au moyen-âge, Annales d'hist. écon. et. soc. 1 (1929) S. 13—28; ders., Les villes du moyen-âge (1927) S. 201 ff. Vgl. jetzt auch Edith Ennen, Stadt und Schule in ihrem wechselseit. Verhältnis vornehmlich im Mittelalter, Rhein. Vjbll. 22 (1957) S. 56 ff.

[26] Vgl. Felix Merkel, Das Aufkommen der deutschen Sprache in städtischen Kanzleien des ausgehenden Mittelalters (1930) S. 10 ff. und 55 ff.

bis dahin Lateinschulen. Erst im 15. Jahrhundert entstanden daneben in vielen deutschen Städten neuartige Schulen, in denen man deutsch schreiben und lesen sowie rechnen lernen konnte, ohne Latein lernen zu müssen[27]. Sie wurden oft als „Winkelschulen" geschmäht und mußten sich gegen manche klerikale Widerstände durchsetzen; selbst Luther wetterte noch dagegen. Doch das praktische Bedürfnis nach solchen deutschen Schreibschulen wuchs unaufhaltsam, durch den Buchdruck gefördert, während die Bibelübersetzung vollends die Lateinkenntnis vielen entbehrlich machte. Wenn aber um die Mitte des 16. Jahrhunderts ein anonymer „Schulreformer" geradezu fordert, man solle nach dem Vorbild der deutschen Kaufleute die Kinder zuerst in deutschen Schulen deutsch lesen und schreiben lernen lassen und dann im Ausland fremde Sprachen, dann könnten sie zuletzt die *grammatica,* das Latein, in vierzehn Tagen statt in drei Jahren verstehen lernen, so ist das eine späte, radikale Folgerung aus einer Entwicklung, die sich langsam, fast unmerklich in den Städten mehr aus praktischen Bedürfnissen als aus einem zielbewußten Bildungsstreben neuer Art vollzogen hatte. Prägnante Zeugnisse eines spezifisch bürgerlichen Bildungsbegriffs und -ziels haben sich im Spätmittelalter bisher nicht gefunden, auch keine neuartige Verwendung der Begriffe *litteratus* und *illitteratus.* „Bahnbrechend" aber, wie Rörig meinte, war die Verwendung der Schrift für das kaufmännische Geschäft und die städtische Verwaltung schon deshalb nicht, weil ein „Schriftmonopol" des Klerus und des Latein bereits seit dem 12. Jahrhundert nicht mehr bestand.

Infolgedessen ist auch die Verwendung und Bedeutung jener Bildungsbegriffe seitdem weniger einheitlich und weniger kennzeichnend für bestimmte geistige Strukturen oder Bewegungen, sondern teils konventioneller, teils individueller; oft werden sie im herkömmlich-geläufigen Sinn gebraucht, manchmal mit ganz neuem Sinn erfüllt. Das sei hier nur noch an wenigen Beispielen erläutert.

Der franziskanische Chronist Johann von Winterthur erzählt nach 1340 von zwei *viri litterati et religiosi,* die unterwegs im Walde lateinische Hymnen singen und dadurch einen wegelagernden Dieb bekehren[28] — die *litterati* sind Franziskanerbrüder, die lateinisch psalmodie-

---

[27] Einige vorläufige Hinweise bei H. Grundmann, Deutsches Schrifttum im Deutschen Orden, Altpreuß. Forsch. 18 (1941) S. 47 f. In Italien setzt auch das früher ein; nach Giovanni Villani († 1348) lernten in Florenz unter etwa 80 000 Einwohnern 8000—10 000 Kinder lesen, nur 550—600 lernten *grammatica* (Latein) *e loica* in 4 großen Schulen; Chron. XI, 93, Muratori Scr. rer. Ital. 13 (1728) S. 827.

[28] Johann von Winterthur, Chronik ed. Fr. Baethgen, MG. SS. N. S. 3 (1924) S. 70; über Hg. Albrecht S. 84, über Kg. Robert S. 195, über *Sarraceni litterati* S. 230.

ren. Aber auch Herzog Albrecht II. von Österreich wird von diesem Chronisten *litteratus* genannt und König Robert von Neapel *litteratissimus,* und auch von einer Disputation mit *Sarracenis litteratis* ist die Rede, — ob das immer nur „lateinkundig" heißt, ist fraglich. Der wenig später schreibende Chronist der Grafen von der Mark, der studierte Lütticher Domherr Levold von Northof, empfiehlt den Grafen, denen er selbst als Prinzenerzieher diente, ihre Söhne die *litterae* lehren zu lassen: *nam magnus est defectus in principe vel magnate nescire litteras*[29]. Aber wenn er von den Söhnen Graf Adolfs I. erzählt: der älteste fiel als tüchtiger, tapferer Ritter im Turnier, die anderen drei waren *litterati,* so meint er: sie waren Geistliche (einer wurde Bischof von Münster); und Graf Adolfs Bruder wurde auf seine alten Tage Zisterzienser in Morimond, *nam et litteratus erat,* — als sei damit der Weg ins Kloster oder zum Klerus gewiesen.

Ganz anders bei Marsilius von Padua: einerseits fordert er, am Generalkonzil als Gesamtvertretung der Kirche sollen auch Laien beteiligt sein, insbesondere nicht-priesterliche *literati et in lege divina periti,* also theologisch-kanonistisch gebildete Nicht-Kleriker; andrerseits beklagt er, daß in viele Kirchenämter unter Ausschaltung der Wähler Untaugliche kommen, *divinarum literarum ignari, idiotae et indisciplinati*; und schließlich bemerkt er, daß in den Klerus und in viele religiöse Kongregationen unterschiedslos *tam literati quam illiterati* aufgenommen werden, — aber sie verteilen sich ja auch in seinem Sprachgebrauch nicht mehr auf Kleriker und Laien[30]!

Vollends paradox und erbittert ironisch hat dann Petrarca[31] seine eigene *virtus illitterata* der *litterata ignorantia* jener venezianischen „Freunde" gegenübergestellt, die ihn zutiefst gekränkt hatten mit der Bemerkung, er sei ein guter Mann *sine litteris;* sie glaubten ihm mit ihrer

---

[29] Levold von Northof, Chronica comitum de Marka, ed. Fr. Zschaeck, MG. SS. N. S. 6 (1929) S. 98; über die Söhne Adolfs I. S. 34, über seinen Bruder S. 20, vgl. S. 113.

[30] Marsilius von Padua, Defensor pacis, ed. R. Scholz, MG. Font. jur. Germ. ant. (1932) II, 20 § 13 S. 400; vgl. II, 21 § 15 S. 419 über *viri literati* und *collegia literatorum* mit staatlichen, nicht kirchlichen (Lehr-) Ämtern. Über *idiotae* in Kirchenämtern II, 24 § 2 S. 453 und § 10 S. 457 f.; II, 8 § 9 S. 229.

[31] Petrarca, De sui ipsius et multorum ignorantia (geschr. 1367) ed. L. M. Capelli (Paris 1906), mit Kürzungen ed. P. G. Ricci in: Fr. Petrarca, Prose (La Letteratura Italiana, Storia e Testi 7, 1955) S. 710 ff. — Capelli S. 21 f.; S. 29 f. über *literata ignorantia* und über *veri sapientes et sobrie literati;* S. 76 über s. Bibliothek; S. 80 *iam nemo igitur literatus horum iudicio esse potest nisi sit idem hereticus et insanus superque omnia importunus et procax;* S. 82. *Dolent forsitan, imo dolent utique apud doctos, apud quos michi, verene an falso, literati hominis partum nomen audiunt, se nec literatos esse nec cognitos*

aristotelisch-averroistischen Wissenschaft überlegen zu sein, er hält ihnen seinen Christenglauben entgegen und nennt sich selbst *illitteratus prorsus et idiota* — aber nicht in christlich-apostolischer Demut wie Franziskus, sondern mit ironischem Hohn auf die Ignoranten, die ihn angeblich so nannten, weil nach ihrem Urteil niemand *literatus* sein kann, der nicht häretisch-ungesund, unverschämt und frech ist. Das klingt schon fast wie der verzerrte Literaten-Begriff des 19. Jahrhunderts. Petrarca gebraucht ihn jedoch nur ironisch so; wenn er seine Widersacher *litteratissimi homines* nennt, so verweist er sie doch in verletztem Stolz auf seine eigne *bibliotheca... non illitterata quidem, quamvis illitterati hominis*, und er läßt am Schluß dieser Polemik keinen Zweifel, daß er sich nur beneidet fühlt um seinen Ruhm als *homo litteratus*. Entwertet erscheint ihm dieser Begriff keineswegs, höchstens zweideutig und mißbraucht.

Nikolaus von Cues schließlich macht einen armen *Idiota*, einen römischen Handwerker, zum Partner, ja zum Lehrer eines reichen Redners und eines Philosophen in Gesprächen über die Weisheit, über die Natur des Geistes, über Versuche mit der Waage[32]: Der *idiota*, der nichts vom Bücherwissen und von Autoritäten hält, kommt durch fragendes Selbstdenken der Wahrheit näher als die *litterati philosophi*; er ist dem *litteratus* überlegen an Weisheit, „die auf den Straßen ruft", weil er nicht wie ein Pferd am Halfter aus der Bücherkrippe frißt, sondern von der natürlichen Nahrung seines Geistes lebt; und er ist zugleich demütiger als der Gelehrtenstolz, weil er sich sokratisch seines Nichtwissens bewußt bleibt. Diese philosophische Umwertung der Begriffe ist zwar vorbereitet und ermöglicht durch deren seit langem zu beobachtenden Bedeutungswandel, aber sie ist nicht daraus ableitbar als sein „Ergebnis"; sie hat auch den weiteren Sprachgebrauch nicht bestimmt, der die alten Worte gleichsam freigab zu neuer und jeweils besonderer Verwendung, seit man sie nicht mehr zur Unterscheidung lateinkundiger Kleriker von schriftlosen Laien braucht.

Wie unbrauchbar diese Unterscheidung gegen Ende des Mittelalters an der Wende zu einer neuen Zeit wurde, läßt sich besonders eindrucksvoll an der Reihe fürstlicher Universitätsgründer in Deutschland beobachten. Der Stifter der Heidelberger Universität, Kurfürst Ruprecht I. von der Pfalz, war noch ein illitterater Laie wie viele seiner Standesgenossen; als Siebzigjähriger ließ er 1379 dem französischen König Karl V. schreiben, er habe ihn nicht gleich auf einen Brief über Fragen des Schismas

---

[32] Nicolaus de Cusa, Idiota de sapientia, de mente, de staticis experimentis, ed. L. Baur (Opera omnia V, 1937), bes. S. 3 ff. und 45 ff.; *litterati philosophi* S. 47. Vgl. Ernst Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (Studien d. Bibl. Warburg 10, 1927) S. 52 ff.

antworten können, ehe er seine Prälaten, Theologen, Juristen zu Rate zog, denn er verstehe nur seine Muttersprache, *simplex laicus sumus et litteras ignoramus*[33]; er fand das offenbar nicht beschämend und machte kein Hehl daraus, daß er weder lesen und schreiben noch Latein konnte. — Der Stifter der Tübinger Universität, der erste württembergische Herzog Eberhard im Bart, 1445 geboren, lernte schon als Kind lesen und schreiben, aber sein humanistisch gebildeter Lehrer Vergenhans, genannt Nauclerus, der das selbst erzählt[34], wurde daran gehindert, ihn „zum Lateiner zu machen"; es sei genug, wenn er in der Muttersprache lesen und schreiben könne, was ihm dann als Mann freilich eine beschwerliche Beschränkung schien, — er wäre offenbar lieber *litteratus* im vollen alten Sinne geworden. — Der Stifter der Universität Wittenberg, Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen, konnte zwar als Schüler der Fürstenschule in Grimma von sich sagen, daß er „ein Lateiner" sei[35]; aber er machte wenig Gebrauch davon, ließ sich alles übersetzen und hätte schwerlich *litteratus* genannt werden können. — Der Stifter der Marburger Universität, Landgraf Philipp von Hessen, war von jung auf ein eifriger Leser und ein fleißiger Briefschreiber sein Leben lang; aber als ihm Zwingli lateinisch schrieb, gestand er ihm, daß er nur deutsch verstehe[36]. Nach mittelalterlichen Begriffen war er also *idiota*, und doch hätte ihn gewiß niemand *illitteratus* nennen dürfen. Die Worte hatten

---

[33] Deutsche Reichstagsakten 1 (1868) S. 263 Nr. 149; vgl. G. Ritter, Die Heidelberger Universität 1 (1936) S. 39.

[34] Nauclerus, Memorabilium omnis aetatis... chronici commentarii (Tübingen 1516) Bl. 301 a: *puer indolis eximiae, cui ego primas literas tradens prohibitus sum, ne eum latinum facerem, satis esse dicentibus* (im Druck: *ducentibus;* gemeint sind die *tutores*, die den mit 5 Jahren Verwaisten erzogen), *si vernaculam linguam legere didicisset et scribere; quod ille vir tulit molestissime. . . . Et licet literarum latinarum esset penitus ignarus, literatorum tamen hominum conversatione delectabatur plurimum, quos, ut erat ingenio promptus, iugiter et de industria disputantes fecit. Et si quid notatu dignum audivit, perpetuo retinuit; memoria enim admirabili pollebat . . . Libros etiam vernacula lingua conscriptos omnes quęsivit ac avidissime perlegit; multa ad haec preclara opera in linguam teutonicam verti e latino curavit.* Vgl. Fritz Ernst, Eberhard im Bart (1933) S. 11, der ohne triftigen Grund annimmt, daß Eberhard als zweiter Sohn ursprünglich zum Priester bestimmt war; dann hätte er gleich Latein gelernt.

[35] Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe 1 (1893) S. 567 Nr. 229, Brief vom 18. IV. 1519 an Spalatin betr. ein lat. Schreiben des päpstlichen Legaten: *„Und als wir ein Lateiner sein, so lassen wir uns beduncken, daz die werbung nach daz antragen nit fast formlich; doch begern wir, ir wellet solchs verteutschen und uns uberschicken"*. Vgl. Paul Kirn, Friedrich d. Weise und die Kirche (1926) S. 8 f. mit Hinweisen auf die Sprachkenntnisse anderer zeitgenöss. Fürsten.

[36] Zwingli an Landgraf Philipp, 7. V. 1529, Zwinglis Sämtl. Werke 10 (Corpus Ref. 97, 1929) Nr. 840 S. 118 mit Anm. 4; vgl. den Brief vom 14. VII. 1529, ebd. Nr. 876 S. 209 mit der Entschuldigung, daß er anfangs lateinisch schrieb, weil *Helvetica lingua paulo alienior est a vestra.*

ihren alten Sinn verloren, seitdem nicht mehr nur der Lateinkundige las und schrieb, seitdem man belesen und schreibgewandt auch in der Muttersprache sein konnte, seitdem es eine *grammatica patrii sermonis* gab, wie sie schon Karl d. Gr. erstrebte.

Der lange Weg zu diesem Ziel wurde hier am Leitfaden einer Wortgeschichte durch die Jahrhunderte verfolgt. Dabei konnte freilich nur von Symptomen die Rede sein, nicht von den Ursachen jener Wandlungen der Bildungsformen und -ansprüche, die sich im Bedeutungswandel der Worte spiegelt. Was sich an diesen Symptomen beobachten läßt, bedarf der Erklärung und Begründung aus vielfältig wechselnden sozialen und nationalen, ideellen und kulturellen Voraussetzungen, Kräften und Bestrebungen. Ihre Antriebe und Wirkungen werden sich jedoch erst ergründen lassen, wenn man sich zunächst ohne Vor-Urteil durch die Zeugnisse der Vergangenheit selbst auf den Befund aufmerksam machen läßt, den es zu verstehen und zu erklären gilt.

Texterklärung und Weltdeutung bei Johannes Eriugena

von Hans Liebeschütz

I

Johannes Eriugena gehört zu den Gestalten, deren Leistung nicht in den Rahmen ihrer Zeit zu passen scheint. Gewiß hatte seine Gelehrsamkeit von Laon aus einen unmittelbaren Einfluß auf nordfranzösische Schulen und Bibliotheken. Aber die Kraft und Originalität seines spekulativen Denkens gehören viel eher zur Frühscholastik des 12. und des beginnenden 13. Jahrhunderts; es war damals, daß die Wirksamkeit seines Hauptwerkes durch Honorius' III. Verurteilung dokumentiert wurde[1]. Wir brauchen die allgemeine Frage, wie weit eine wirkliche Fremdheit zwischen einem Zeitalter und seinen bedeutenden Hervorbringungen möglich ist, nicht zu untersuchen. Aber wir möchten die Frage aufwerfen, ob nicht der Denker Eriugena in ähnlicher Weise eine Vorstufe der hochmittelalterlichen Synthese darstellt, wie das Reich und die Verwaltung Karls des Großen die gesellschaftlichen Grundlagen schaffen, aus denen nach einer Periode der Zersetzung und äußerer Gefährdung die Feudalmonarchie des 12. Jahrhunderts erwächst.

Wenn die Leistung karolingischer Theologen vom Typ Alcuins als kompilatorisches Erhalten spätantiken Gedankenguts charakterisiert wird, mag es der Mühe wert sein nachzufragen, ob die Abwandlungen des Verhältnisses zur Tradition, wie sie in der späten Karolingerzeit nachweisbar sind, etwas für das Verständnis des Werks Eriugenas beitragen. Für Karl den Großen bedeutet die Kirche ein notwendiges Element seines Reiches, von dem er überzeugt war, daß es nicht ohne ihr eigenartiges geistiges Leben Existenz und Wirksamkeit behaupten konnte. Dieses Motiv, in dem politische und religiöse Antriebe gar nicht von einander zu trennen sind, führte ihn zu der Wiederbelebung der lateinischen Studien, durch die die rechten Formen kirchlichen Lebens, Denkens und Schreibens zurückgewonnen werden sollten. Es ist deutlich, daß Karls Aufträge an Alcuin, einen maßgeblichen Text der Vulgata herzustellen,

---

[1] Zur Wiederentdeckung des Eriugena im XII. Jahrhundert: M. Th. D'Alverny, Le cosmos symbolique du XII^e siècle, in: Arch. d'Hist. doctr. et litt. du Moyen Age. 20 (1953) S. 31—81. Verbot durch Honorius III: Denifle-Chatelain, Chartular. Univ. Paris I. S. 106 f.

sein Interesse an der ursprünglichen Fassung der Regel St. Benedicts und an der Normierung von Liturgie und Homilienbuch in diesem Zusammenhang ihren Sinn finden. Das gilt auch von den literarischen Arbeiten, den patristischen Studien sowie dem Schreiben von lateinischen Versen und guter Prosa, die zu jenem Zentrum als Umkreis gehören[2].

Auf diese Weise kommt die mittelmeerische Kultur der Spätantike als erregendes Element in die aus stammhaften Ursprüngen sich bildende Gesellschaft des Nordens. Es ist wahr, daß zu Lebzeiten Karls des Großen seine Gelehrten noch weitgehend mit der Bewältigung der fremden Sprache und Gedankenwelt beschäftigt gewesen sind[3]. Das erklärt, warum die Zeit des Niederganges des Reiches im zweiten und dritten Viertel des 9. Jahrhunderts mit dem Reifen der „Karolingischen Renaissance" zusammenfällt. Wie die Poeten nun das eigene Wort finden, entwickelt sich im Bereich der Gelehrsamkeit eine größere Selbständigkeit der Technik, mit der man Texte studiert und das Richtige gesucht wird. Dieser Fortschritt wird in besonderer Weise durch den kleinen Kreis vertreten, der in dem Abt Lupus von Ferrières sein Zentrum und in dessen Briefen sein Denkmal gefunden hat. Aus der Idee, daß Kirche und Gesellschaft die kanonischen Texte in der Eindeutigkeit ihrer echten Gestalt nötig haben, hat sich ein Interesse an der literarischen Arbeit entwickelt. In ihr besteht die „Weisheit", die um ihrer selbst willen verfolgt werden muß[4]; dabei handelt es sich für Lupus wesentlich um die Wiederherstellung der großen lateinischen Prosaschriftsteller, die man in möglichst vollständigen und korrekten Fassungen für die eigene Bibliothek zu besitzen strebt. Bibliothekskataloge oder Notizen über einzelne Werke dienen als Ausgangspunkt für einen kritischen Vergleich der in den verschiedenen Klosterbüchereien befindlichen Manuskripte. Lupus bittet Papst Benedict III., ihm den Text der späteren Bücher von Hieronymus' Kom-

---

[2] Die neueste Zusammenstellung von Quellen und Literatur bei J. Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der Norma rectitudinis (1953). Die in der Interpretation bei F. stark betonte Verbindung mit der kirchlichen Reorganisation seit Bonifaz ist wohl heute unbestritten, die Eigenart der karolingischen Geistigkeit im Zusammenhang mit der Reichsbildung ist sicherlich nicht getroffen. Vergl. die kritischen Bemerkungen von K. Hauck, H. Z. 182 (1956) S. 607 f. und M. Seidlmayers Charakteristik der karolingischen Geisteshaltung im Handbuch d. Deutsch. Gesch. (1953) I, 6 S. 20—24.

[3] W. v. d. Steinen, Karolingische Kulturfragen, in: Welt als Gesch. 10 (1950) S. 156—167.

[4] M. G. Epp. VI Nr. 1 S. 7/30 f. Selbstkorrektur dieses allzu philologischen Weisheitsbegriffs Nr. 35, S. 44/25. Über Methode und Charakter seiner Studien: C. H. Beeson, Servatus Lupus as scribe and textcritic (1930) S. 21—40; E. v. Severus, Lupus von Ferrières, Beitr. z. Gesch. d. alten Mönchtums 21 (1940) S. 60—78; 105; 124 ff.

mentar zum Propheten Jeremias zu leihen, der in Rom in einem Kodex von ehrwürdigem Alter vorhanden ist, während sich nördlich der Alpen kein Exemplar zu befinden scheint. Gleichzeitig bittet er um eine sehr große Handschrift, die Ciceros De oratore und die zwölf Bücher des Quintilian enthält; für beide Autoren hatte Lupus keinen vollständigen Text in seiner Bibliothek. Ein vorheriger Versuch, den Hieronymus und den Quintilian aus York zu bekommen, hatte offenbar zu keinem Ergebnis geführt[5]. Während Lupus ein Exemplar der Cicerobriefe, das man ihm für diesen Zweck nach Ferrières geschickt hatte, vergleichen läßt, hört er von dem gerade zum Besuch anwesenden Eigil, daß man in Prüm einen Kodex der Arat-Übersetzung Ciceros besitzt, aus dem die Mängel des in Ferrières befindlichen Exemplars verbessert werden könnten[6]. Lupus spricht von dem Stil Ciceros und der Klassiker als einem Maßstab, an dem die Prosa seiner Zeitgenossen gemessen und zu leicht befunden wird. Das ist freilich in einem Brief an Einhard gesagt, der als Ausnahme gepriesen werden soll[7]. Aber Lupus war offensichtlich bemüht, seine lateinische Prosa sorgsam abzurunden, während er anscheinend keine Gedichte gemacht hat. Dazu stimmt die Richtung seiner philologischen Interessen. Als Handschriftensammler und Textkritiker ist er um die Prosaiker bemüht. Virgil erscheint in seinen Briefen als Beleg für grammatische und prosodische Erörterungen, wie sie für das Interesse an der antiken Literatur im Kreise seiner Korrespondenten charakteristisch sind.

Eriugenas Suche nach Weisheit ist auch in seiner Frühzeit nicht so eng an die Arbeit der Texterklärung gebunden wie die seiner Zeitgenossen im Kreise des Lupus. Obwohl er mit gutem Recht Logik und rhetorische Formenlehre immer als sein eigenes Gebiet ansehen konnte, ist sein Interesse am antiken Buch von Anfang an weniger formal. Das antike Weltbild, wie es ihm bei Plinius, Macrobius und Martianus Capella mehr oder weniger lehrbuchmäßig geboten wurde, zog schon in seiner ersten Epoche seine Aufmerksamkeit auf sich. Sein Ruf in der karolingischen Gelehrtenwelt um 850 war hauptsächlich mit der Erklärung des Martianus Capella verbunden, von der wir uns nach der Ausgabe von Cora Lutz jedenfalls für das erste Buch ein konkretes Bild machen können[8]. Es

[5] Nr. 103, S. 90/35; Nr. 62, S. 62/10.
[6] Nr. 69, S. 67/5.
[7] Nr. 1, S. 8/5.
[8] Johannis Scotti Annotationes in Marcianum ed. Cora Lutz (1939). Eine wahrscheinlich ältere Fassung von Eriugenas Erklärungen in einer Oxforder Handschrift bespricht L. Labowsky: A new version of Scotus Eriugena's Commentary on Martianus Capella, in: Mediaeval and Renaissance Studies I (1943) S. 187—193. Prof. Lutz hat kürzlich ihre Absicht angekündigt, auf Grund ihrer Studien über Remigius diesem karolingischen Epigonen die vier

handelt sich um die allegorische Einleitung der Encyklopädie, in der geschildert wird, wie Merkur in der Begleitung von Virtus seinen Bruder Apollo aufsucht, um seinen Rat anläßlich der geplanten Hochzeit mit Philologia einzuholen. Diese spätantike Erzählung, welche das Motiv der Himmelsreise aus den Handlungen der Mysterien literarisch verwertet, spielt mit der Doppelbedeutung der Götternamen, die gleichzeitig menschengestaltige Olympier und Gestirne bezeichnen[9]. Eriugena betont zu einzelnen Stellen seine Geringschätzung des mythologischen Elements. Die Erzählung des Martianus von der plötzlichen Verwandlung des Merkur in den Planeten und des Apollo in die Sonne schiebt er mit der Bemerkung beiseite, daß solche *deliramenta poetica* keine Erklärung verdienen, weil sie einfach falsch seien. Aber er hält sich durchaus nicht immer an diesen Grundsatz.

Er behandelt z. B. reichlich die Geschichten und Stammbäume der Götter, um das Wohlwollen der Juno für ihren Stiefsohn Merkur zu erklären[10]. Doch Eriugenas eigentliches Interesse gilt der „physikalischen" Interpretation der Mythologie, wie sie aus der stoischen Spekulation durch die Handbücher der Spätantike ins Mittelalter gekommen war. Daß die Einleitung des Martianus dem Geist dieser Auslegungsmethode so nahe stand, bedeutete wahrscheinlich das stärkste Bindeglied zwischen Eriugena und dem Text, welchen er kommentierte. Der karolingische Kommentator bringt ausführliche Exkurse über die vier Elemente als Weltenbaustoff, über die Schichtung der Atmosphäre im kosmischen

---

letzten Bücher der Annotationes, die das Quadrivium betreffen, zuzuweisen: Traditio 12 (1956) S. 78, Anm. 81. — Das Problem des Nachlebens der Werke des Grammatikers in der Schultradition ist vor allem für die umstrittene Frage der Kommentare zum Boethius wichtig, die sich beide mit ihren stärkeren oder schwächeren Retraktionen in die uns bekannte Entwicklungsgeschichte des Eriugena kaum einordnen lassen. Gegen M. Cappuyns, Rech. de théol. anc. et méd. 3 (1931) S. 256—262 hat E. K. Rand noch einmal die Möglichkeit der Echtheit des Kommentars zu den theologischen Schriften zu verteidigen versucht: Rev. néoscol. 36 (1934). Gegen E. J. Silks Argument zugunsten der Autorschaft Eriugenas an dem Consolatio-Kommentar (Papers and Monographs of the Americ. Academ. in Rome Bd. 9, 1935, Einleitung) hat P. Courcelle in seiner Arbeit zur Geschichte der Consolatio-Erklärung im M.A. die Schrift in das 12. Jahrhundert, die Zeit des erneuten Interesses an De divisione, gesetzt (Arch. d'histoire doctr. et litter. d. M.A. 14, 1939, S. 24 f., 80 f.). Die neueste Behandlung des Gegenstandes bei H. Silvestre, Rev. d'hist. ecclés. 47 (1952) S. 45—122, wo eine bisher unveröffentlichte Glossierung eines kosmologischen Versstückes (III, 9) der Consolatio herausgegeben und dem Eriugena zugeschrieben wird.

[9] Zum Charakter des Martianus Capella: P. Courcelle, Les Lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore (1948) S. 198—205. Die einzelnen Glossen der Annotationes bei Lutz sind nach Seiten und Zeilen der Martianus Capella-Ausgabe von A. Dick (1925) bezeichnet.

[10] Nr. 10, 20; 13, 1; 20, 6; Lutz S. 17/30; 21/30; 31/15. — Nr. 22, 5 S. 33/5.

Raum und ihren Einfluß auf die Erscheinung der Planeten und über die Sphärenharmonie[11]. Das zusätzliche Wissen, das über Isidor und Beda hinaus diesen Auseinandersetzungen zugrunde liegt, kommt hauptsächlich aus der Lektüre von Plinius des Älteren Naturgeschichte, angereichert durch Lesefrüchte aus Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium Scipionis und Senecas Quaestiones naturales. Das eigenartigste Ergebnis dieser Deutung des Martianus aus antiker Naturphilosophie ist Eriugenas Theorie vom Umlauf der Planeten um die Sonne, die lange nur aus ihrer Wiederverwertung in dem Spätwerk De divisione naturae bekannt war[12]; sie ist, wie wir jetzt sehen, ursprünglich formuliert worden, um ein Kapitel bei Martianus kosmologisch rational zu deuten. Es handelt sich darum, daß hier Mercurius und Virtus auf ihrem Weg zur Sonne und dann weiter zum Palast des Jupiter in der oberen Sphäre die Bahnen aller Planeten zweimal zu durchschreiten scheinen, eine Erscheinung, die sich leicht erklärt mit der Annahme, daß alle Planeten einen vollen Kreis um die Sonne ziehen. Eriugena akzeptiert die Planetenordnung des Martianus, in der die Sonne zwischen Merkur und Venus auf der einen Seite und Mars, Jupiter und Saturn auf der andern Seite steht. Er hätte Plinius und Macrobius als weitere Gewährsmänner anführen können; stattdessen führt er die Planetenordnung des Martianus auf Platos Timaeus und seinen Kommentator Chalcidius zurück und erklärt dann seine eigene Theorie, mit der er den Text des Martianus zu verstehen sucht, als eine natürliche Folgerung aus dem Platonismus des spätantiken Schulautors[13]. Diese Quellenangabe, die, soweit sie die Planetentheorie

---

[11] Nr. 3, 5 S. 3 f. bietet einen ausführlichen Exkurs über die Elemente. Nr. 10, 22 S. 18 und Nr. 11, 8 S. 195/5 handelt von der Sphärenharmonie. Nr. 11, 23; 12, 3; 76, 13; auf S. 20/5 f.; 73/10 behandeln die verschiedenen Planetenfarben als Folge der atmosphärischen Schichtung. Vergl. die Quellenanalyse der Einleitung (S. XII—XIII) und Anmerkungen zum Text der Ausgabe.

[12] Nr. 13, 23. S. 22/20 f. De divis. III, 27, Migne P. L. 122 col. 697 B/698 A.

[13] Ich lese mit leichter Abweichung vom gedruckten Text: *Martianus, dum sit omnino (Platonicus), Platonica documenta de situ planetarum edisserit.* Wichtiger ist die schon in F. E. K. Rands Besprechung der Ausgabe Speculum 16 (1941) S. 129 ff. erwähnte Korruptel der zu Grunde liegenden Handschrift Paris. B. N. fonds latin, M. S. 12960 Blatt 56 r: *sed solummodo terram ambire perhibebant.* Die Herausgeberin hat diesem Satz Sinn gegeben durch die Ergänzung von (*Saturn*) nach *solummodo.* Das Fehlen einer Lücke in der Handschrift ist hier schwieriger zu erklären als in der Stelle vorher mit ihrer Wiederholung des gleichen Begriffes. Vor allem widerspricht, wie schon gesehen wurde, der erste Teil des Satzes dieser Ergänzung aus der Planetenordnung des späteren Buches De divisione: *Non enim Platonici circulum Saturni Iovis, Martis necnon et lune ambire terram...* Die schon bei v. Erhardt (s. Anm. 19) erwogene, aber mit Rücksicht auf ihre Rekonstruktion der Kosmologie Eriugenas (siehe unten Anm. 19) verworfene Lesung *solemque* für *solumque* erscheint als die durch den Text gegebene Lösung der Schwierigkeit.

und den Chalcidius betrifft, in De divisione aufrechterhalten wird, hat den Deutern des Eriugena beträchtliche Schwierigkeiten gemacht. Man suchte bei Plato eine astronomisch-geometrische Entsprechung, die nicht da ist, weil der Timaeus eindeutig die Sonne zwischen Mond und Merkur setzt und Chalcidius keine dem entgegenstehende Theorie entwickelt[14]. Der einzige Gedanke in Chalcidius' Kommentar, der ihn und damit Plato als Autorität für eine Planetenordnung qualifizieren könnte, die der Sonne die Mittelstellung zuweist, ist eine Bemerkung, in der die Sonne als das Herz der Welt und Ursprung des Lebens beschrieben wird[15].

Andererseits hatte der karolingische Grammatiker vielleicht eine Neigung, Plato als Repräsentanten antiker Geistesleistung auch bei sehr schwacher oder fehlender Bezeugung im Text herauszustellen. Dafür findet sich ein weiterer Beleg in Eriugenas Noten zum 5. Buch des Martianus, wo bei der Behandlung der Rhetorik der ursprüngliche Text den römischen und den athenischen Meister der Kunst beschreibt, ohne den Namen zu nennen. Eriugena erkennt in dem „Sieger über die Verschwörung Catilinas" richtig Cicero, während er für den Athener mit einiger Gewaltsamkeit Plato einsetzt, wo Demosthenes gemeint war[16]. Die Erklärung der Himmelsreise setzt diese „platonische" Theorie in Gegensatz zu der Lehre „anderer Philosophen", die nur Merkur und Venus um die Sonne gehen lassen, wie sie bei Martianus vertreten und bei Chalcidius erörtert wird. Gegen sie erhebt Eriugena den Einwand, daß unter dieser Voraussetzung Mercurius und Virtus, wenn man den Mond zurechnet, nur drei Planetenbahnen auf ihrem Weg zur Sonne gekreuzt haben würden, bevor sie zur Sonne kamen, während allein die „platonische" Theorie die vollständige Reihe der Planetenbahnen sowohl ober- wie unterhalb der Sonne ansetzt und so den Text vollständig erklärt[16a].

Diese Theorie, die man lange nur im Rahmen von Eriugenas philosophischem System las, wurde als eine Episode in der Geschichte der Kosmologie angesehen und als eine Vorwegnahme der Lehre Tycho Brahes, als eine geniale Ahnung des Weges zur wissenschaftlichen Wahrheit im frühen Mittelalter charakterisiert[17]. Eine Deutung dieser Art war nie ganz überzeugend. Der Text von De divisione naturae bot gar keinen Anhaltspunkt für die Annahme, daß Eriugenas Theorie eigene oder auch fremde Naturbeobachtungen erklären sollte[18]. Neuerdings ist

[14] Timaeus 38 D, Chalcidius Commentar Kap. 108. ed. J. Wrobel S. 37/10; 175/18.
[15] Chalcidius Kap. 100, S. 170/11.
[16] Nr. 212, 23; 213, 11; S. 109/15 u. 25; die Stelle ist behandelt bei L. Labowsky a. a. O. S. 193.
[16a] Lutz S. 22/35 f.
[17] P. Duhem, Le Système du Monde III (1915) S. 47, 62, 159.
[18] H. Liebeschütz, Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik, in: Vorträge d. Bibl. Warburg 1923/24 (1926) S. 103 f.

auf Grund aller einschlägigen Textstellen und ihrer sorgfältigen und sachkundigen Erörterung der Nachweis geführt worden, daß die verschiedenen Angaben über die Bewegungen der Planeten und die Entfernungen ihrer Bahnen überhaupt kein in sich zusammenhängendes System bilden können, weil der karolingische Welterklärer so wenig Interesse an den mathematischen Problemen der Raumlehre besaß, daß er sich nicht darum bekümmert hat, ob seine verschiedenen Annahmen über Abstände und Bewegungen am Himmel miteinander vereinbar sind[19]. Darüber hinaus hat uns der Martianuskommentar gelehrt, daß der Ausgangspunkt für Eriugena die Harmonisierung und Rationalisierung sehr verschiedenartiger Texte ist, von denen der wichtigste nur eine sehr entfernte Beziehung zu Naturbeobachtungen hat. Sein eigentliches Problem ist nicht die „Erhaltung der Erscheinungen" am Sternenhimmel, sondern das Verständnis einer ihn interessierenden Textstelle. Das bedeutet nicht, daß Eriugena nichts daran gelegen war, die Wahrheit über die Welt zu finden, aber sein Weg dahin beginnt nicht mit Naturbeobachtungen, sondern mit der Erklärung und Harmonisierung von Texten. In unserem Fall setzt er sich die Aufgabe, eine „platonische" Ansicht der Planetenwelt aus dem Martianus Capella mit Hilfe des Plinius zu rekonstruieren. Er ist sich bewußt, daß er damit nur eine, wenn auch die für ihn wichtigste

[19] E. v. Erhardt-Siebold und R. v. Erhardt in ihren zwei Studien: The Astronomy of Johannes Scotus Eriugena und Cosmology in the Annotationes in Marcianum (Baltimore 1940) haben das Verdienst, den Mythos von Eriugena als astronomischen Genius zerstört zu haben. Auch ihre Erwägung, daß Eriugenas Neigung, der Sonne eine zentrale Stelle im Weltsystem zuzuweisen, aus dem Einfluß spätantiker Kosmosreligion kommt, die ihn in uns nicht mehr vorliegenden hermetischen Schriften erreichte, ist anregend. Gregor von Nyssa mag eine näher liegende Vermittlung bieten. Die beiden Verfasser machen es völlig klar, daß Eriugena nicht fähig und auch nicht eigentlich daran interessiert war, die verschiedenartigen Bewegungen der Gestirne in einer folgerechten geometrischen Raumvorstellung zu verbinden. Es scheint mir dazu in einem gewissen Widerspruch zu stehen, wenn sie trotzdem versuchen, die bisherige Annahme echt heliozentrischer Elemente in Eriugenas Kosmologie durch ein ausgearbeitetes und von Eriugena überall zu Grunde gelegtes Weltbild zu widerlegen, in dem die Planeten auf ihren exzentrischen Bahnen um die Erde bald oberhalb, bald unterhalb der Sonne stehen. Die größte Schwierigkeit für eine solche Deutung, in der *circa solem* mit „in der Nachbarschaft der Sonne" übersetzt wird, scheint mir in der Tatsache zu bestehen, daß bei Eriugena eine Begründung für diese eigenartige Planetenordnung nur als Erklärung der Erzählung gegeben wird, daß Merkur und Virtus bei ihrer Himmelsreise von der Erde zur Sonne und von dort zur Fixsternsphäre alle Planetenbahnen zweimal durchkreuzen; der Versuch der beiden Verfasser, ein geoexzentrisches Weltbild auf diese Stelle (Lutz S. 22/20—23/5) anzuwenden (Cosmology in Annotationes S. 6—17), erscheint als gewaltsam, zumal diese Hypothese als das Produkt eines unmathematischen Geistes vorgestellt wird. Es ist in diesem Zusammenhang, daß die einleuchtende Textverbesserung *secundum solem* erwogen und verworfen wird.

Schulansicht wiederherstellt. Karl der Große hat seine Gelehrten zusammengebracht, weil er Buchwissen in einer wesentlich illiteraten Gesellschaft etablieren wollte; es ist nicht ohne Zusammenhang mit diesem Anfang, daß auch der freieste Geist der karolingischen Spätzeit zu Spekulationen als Texterklärer kam.

II

In den Briefen des Lupus erscheinen die Verfallssymptome des Reiches während des zweiten und dritten Viertels des Jahrhunderts, die Kriege der Karolinger Könige und die Barbareneinfälle als Schatten über dem Leben der Männer, die sich der Wiederherstellung der literarischen Studien widmen.

Bekanntlich hat dann wirklich um 900 die wirtschaftliche Schwächung der kirchlichen Körperschaften und die Gefährdung der Verbindung zwischen den Mittelpunkten der gelehrten Arbeit die Stillegung der geistigen Bewegung zur Folge gehabt, durch die Eriugenas Werk eine vereinzelte Erscheinung am Rande der Karolingerzeit geworden ist[20]. Vorher hatte dieser soziale Verfallsprozeß selbst noch die Entwicklung des Geistes angeregt, weil die Welt hinreichend gereift war, um den Gegensätzen des Lebens literarischen Ausdruck zu geben. Was als die Wirklichkeit des Reichs unter Karl dem Großen erinnert wurde, wandelte sich in der Zeit von Sohn und Enkel in eine Idee, an der man die Gegenwart in ihrem Verfall maß. Dabei handelte es sich nicht nur um den Gegensatz von geistlicher und weltlicher Aristokratie, der in den politischen Pamphleten der Prälatenpartei zur Aussprache kam. Innerhalb der Kirche wurden Abweichungen von Lehrmeinungen und Lebensformen Gegenstand öffentlicher Erörterung. Die Schwächung der Monarchie schuf auch hier Gegensätze und schwächte die Macht der Kontrolle, die vorher Erörterungen dieser Art in Schranken gehalten hatte. Der Fortgang der literarischen und besonders der patristischen Studien trat in den Dienst der Polemik. Der Fortschritt in der Handhabung der Dialektik wurde angewandt, um die eigene Stellungnahme durch entsprechend gedeutete Sätze der Kirchenväter zu begründen.

Als der sächsische Edeling Gottschalk sich dem Kloster Fulda entzog, in das ihn die Oblation durch seine Eltern gebracht hatte, war in seiner Haltung der Widerstand gegen die von Karl auferlegte fränkische Ordnung spürbar; und sicherlich war sein Glaube an die von aller mensch-

---

[20] R. Latouche, Les Origines de l'Économie Occidental (L'Évolution de l'Humanité Bd. 43, 1956) S. 249 ff. gibt eine sehr klare Übersicht über die Reduzierung der politischen und wirtschaftlichen Bedeutung des kirchlichen Grundbesitzes in dieser Zwischenperiode.

lichen Einwirkung und Handlung unbeeinflußte Gnade Gottes, die allein aus der Verdammung erlöst, auf ganz persönliche Erfahrung gegründet. Aber wenn er in den langen Jahren des Streites seine eigene Haltung mit einseitiger Dialektik aus den Schriften Augustinus begründete, so benutzte er dieselben Methoden der Textinterpretation, die seine Zeitgenossen aus dem Studium der Grammatik, Rhetorik und Dialektik ableiteten. Wir wissen nun aus seinen wiederaufgefundenen Schriften, daß der leidenschaftliche religiöse Einzelgänger ein Meister der artes gewesen ist, dessen Interessen an der Grammatik denen des Lupus ähnlich waren, während er sich darin besonders vor seinesgleichen auszeichnete, daß er seine Buchgelehrsamkeit und die Erfahrungen und Beobachtungen aus seiner Umwelt miteinander in Beziehung zu setzen verstand[21]. Führer im Kampf gegen den Augustinismus Gottschalks wurde um 850 Hinkmar von Reims, der bedeutendste Vorkämpfer für die Idee der Kirche als Hauptträger gesellschaftlicher Ordnung in einer durch den Niedergang der karolingischen Monarchie mit Anarchie bedrohten Welt[22]. Er sah, daß Gottschalks Lehre von der Ohnmacht des Menschen, sein künftiges Schicksal durch sein Tun zu bestimmen, die Macht der Kirche über die moralische Erziehung der Menschen an der Wurzel bedrohte. Literarischer Widerstand wurde durch die Belesenheit des Gegners in Augustins Schriften erschwert; der Fortschritt der Bildungsarbeit hatte die Gedankenfülle des Kirchenvaters der Elite der fränkischen Prälaten wieder zugänglich gemacht, und die Not der Zeit gab dem religiösen Radikalismus der Prädestinationslehre, der Augustins spätere Schriften beherrscht, Macht über die Gemüter. Wenn Hinkmar sich in dieser Lage zur Verstärkung seiner Polemik an Eriugena wandte, der zu dieser Zeit keinerlei Autorität als theologischer Lehrer gehabt haben kann, so mag der große Prälat

---

[21] D. C. Lambot, Œuvres Théologiques et Grammaticales de Godescalc d'Orbais (Spicilegium Sacrum Lovaniense, Études... Fasc. 20, 1945) S. 195/10. Gottschalk bemüht sich hier im Verlauf einer Abhandlung über die Prädestination um den genauen Sinn einiger Psalmenstellen durch den Nachweis, daß die deutsche Volkssprache, die ein fast ebenso ausgebildetes Kasussystem habe wie das Lateinische, den Genitivus partitivus benutzt, wo die Kirchensprache einen präpositionellen Ausdruck mit *de* oder *in* gebraucht. Ein andersartiges Beispiel bietet eine Stelle aus einem grammatischen Traktat, wo G. im Anschluß an Römer 13, 1 eine Erklärung Augustins über die religiösen Grenzen der elterlichen Autorität auf die zeitgenössische Politik anwendet (Lambot S. 412/15): Verbi gratia ... rebellem patrem debet deserere filius et adhaerere opemque ferre iudici et iudex rebellem deserere comitem et ferre opem regi et rex debet utique rebellem deserere imperatorem et adherere deo. Über die Bedeutung des Grammatikers Gottschalk s. Lambot, Rév. Bénédict. 44 (1932) S. 120—124. Jean Jolivet, Godescalc d'Orbais et la Trinité (1958) S. 23—31, 47—52, 71—74.

[22] K. Weinzierl, Festschrift f. Kardinal Faulhaber (1945) S. 136—163 über Hinkmar als Vorkämpfer des Episkopats.

dabei den Wert einer Verbindung mit dem Hofgelehrten Karls des Kahlen in Rechnung gesetzt haben[23]. Aber daneben ist ein sachlicher Grund für diese Auswahl unverkennbar. Hinkmar brauchte einen Dialektiker, der die Einseitigkeit in der Interpretation Augustins durch Gottschalk nachweisen konnte und ihm so die Stütze in der Autorität des Kirchenvaters entzog[24]. Die Schrift, mit der sich Eruigena dieser Aufgabe unterzog, besteht wesentlich aus einer Erörterung von Augustinstellen. Er nimmt dabei als Ausgangspunkt jene Schicht im Denken des Kirchenvaters, die dieser früh in seiner Auseinandersetzung mit dem Manichäismus entwickelt hatte, als er die metaphysische Realität des Bösen bestritt und sich für die Verständlichkeit der göttlichen Weltordnung und die Verantwortlichkeit des menschlichen Willens einsetzte.

Von da aus versuchte er die entgegenstehenden Zitate aus der Reifezeit Augustins, mit denen der Gegner wesentlich seine Verteidigung der Prädestination zur Verdammung gestützt hatte, durch Einzelinterpretation zu entkräften. Beide Gegner schrieben als Dialektiker, die das komplizierte Schrifttum Augustins durch ihre Deutung so vereinfachten, daß es widerspruchslos ihre einander entgegengesetzten Standpunkte vertrat. Es ist charakteristisch, daß Eriugena seinen Traktat mit einer ungewöhnlichen Einteilung der Philosophie eröffnet, die als Quadrivium bezeichnet, sich durchaus auf die Formenlehre der Erkenntnis in Begriffsbildung und Beweisgang beschränkt. Die darauf folgenden Ausführungen sind im einzelnen ohne Zusammenhang mit den Definitionen der Einleitung; aber das Interesse an formaler Analyse, das ihn veranlaßte, diese Umschreibung des Quadriviums an die Spitze seiner Augustininterpretation zu stellen, nachdem er seinen literarischen Fund zur Kommentarliteratur des aristotelischen Organons gemacht hatte, ist ein wesentliches Motiv der Schrift De praedestinatione. Die Gegner, welche Augustin zum Verkünder einer göttlichen Vorherbestimmung zur Verdammnis machen, sind durch ihre mangelhafte begriffliche Schulung auf diesen Irrweg geführt worden. Auch die Wichtigkeit griechischer Sprachkenntnisse spielt eine Rolle in seinem Argument; der von ihm für die Einleitung benutzte Text ging auf Porphyrius zurück, und Eriugena unterläßt nicht, die von ihm zur

---

[23] Die Verbindung mit dem Hof Karls des Kahlen, wo er um 845 seinen späteren Gegner auf dem Feld der Augustin-Studien Prudentius getroffen hat, ist unumstritten, aber über seine Funktion am Hof haben wir keine nähere Kenntnis. M. Cappuyns, Jean Scot Érigène: Sa Vie, son Œuvre, sa Pensée (1933) S. 59—66 gibt einen kritischen Überblick über die zeitgenössischen Nachrichten. Er betont die Nachbarschaft von Laon, dessen Handschriften die Nachwirkung der gelehrten Arbeit Eriugenas zeigen, mit der Pfalz von Quierzy. Daß Hinkmars Ruf ihn am Hofe erreichte, steht im Prolog von De praedestinatione, MPL 122 col. 355 B.

[24] Eriugena De praedestinatione XI. 2 MPL 122 col. 393 B.

Interpretation verwendeten rhetorischen Figuren auch mit ihren griechischen Namen einzuführen[25].

Seine Haupterklärung für das häufige Vorkommen von Formeln, die Gott mit der Vorbestimmung zur Verdammung in enge Beziehung setzen, ist der color rhetoricus *a contrario,* den er mit dem Gemeinplatz *lucus a non lucendo* und der traditionellen Etymologie der Parzen als Wesen, die niemand schonen, erläutert. An einer anderen Stelle gibt er ein biblisches Exempel, wo er das Pauluszitat aus Jesaias: „Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen und den Verstand der Verständigen verwerfen" mit dem andern Vers des 1. Korintherbriefes: „Die Weisheit der Welt ist Torheit bei Gott" erklärt. Gott zerstört weder wirkliche Weisheit noch wirkliche Klugheit, weil beides letztlich auf ihn zurückgeht. Auf Augustin angewandt bedeutet es, daß die Verbindung der göttlichen Vorherbestimmung mit Sünde und ewiger Strafe in einem Satz dem verständnisvollen Leser den absoluten Gegensatz zum Bewußtsein bringen soll, der in solchen Sätzen zwischen Subjekt und Objekt besteht[26].

Eine andere Gruppe solcher Stellen verlangt nach Eriugenas Meinung für ihr Verständnis Kenntnis des Wortschatzes der griechischen Bibel. Die lateinischen Übersetzer, denen Augustin in seinem Sprachgebrauch folgt, haben Komposita der Wortgruppe ὁρᾶν, die im Original Sehen, Definieren oder Bestimmen bedeuten können, mit *praedestinare* übersetzt, wobei für den nicht gelehrten Leser die ursprüngliche Variationsbreite des Wortes, die Augustin voraussetzte, verloren gegangen ist[27].

Diese dialektischen Methoden der Textdeutung, die Eriugenas Platz in den spätkarolingischen Studien der artes gut charakterisieren, stehen bei ihm im Dienste einer geistigen Haltung, die in ihrer Art nicht weniger radikal ist als die Gottschalks. Die Spaltung zwischen den Vertretern kirchlicher Ordnung und moralischer Erziehung auf der einen Seite und den mehr oder minder radikalen Prädestinianern auf der anderen Seite führte den irischen Grammatiker zu einem in der Sache sehr ausgespro-

---

[25] I, 1, col. 357 C f. Seine Umschreibung der vier Teile der Philosophie endet 358 A mit der Zusammenfassung: *Quarum enim prima unum in multa dividendo segregat, secunda unum de multis definiendo colligit, tertia per manifesta occulta demonstrando aperit, quarta composita in simplicia resolvit.* Über Eriugenas Quellen: P. G. Théry, Erigène, Traducteur de Denys, in: Archivum Latinitatis Medii Aevi 6 (1931) S. 220 ff. Cappuyns S. 134 Anm. 3 hält eine lateinische Übersetzung mit griechischen Termini als Quelle für wahrscheinlich. Aber der Text des Buches De Praedestinatione und die Übersetzungsleistung des folgenden Jahrzehnts unterstützen eher Théry's Annahme.

[26] IX, 3, col. 391 B/C.

[27] XVIII, 2, col. 431 A/B. Eriugena leite fälschlich auch προορίξειν von ὁρᾶν ab und übersetzt es entsprechend 432 B.

chenen Bekenntnis zu Grundgedanken des als Häresiarch abgestempelten Theologen der britannischen Inselwelt. Es war ein Aufleben alteingewurzelter Sympathien, eine Möglichkeit, die Hinkmar von Reims bei seiner Aufforderung schwerlich vermutet haben kann, als er den Grammatiker Karls des Kahlen in die Auseinandersetzung hineinzog. Pelagius wird in Eriugenas Traktat nur als Gegenstand der Polemik genannt; er wird mit Gottschalk in Parallele gesetzt, weil seine Lehre von der ungeschwächten Fähigkeit der Menschen, das Rechte zu tun, die Einwirkung der göttlichen Gnade ebenso ausschalte wie der unentrinnbare Zwang von Gottschalks Determinismus [28]. Aber dieses Sich-absetzen kann die Tatsache nicht verhüllen, daß die Dialektik, mit der Eriugena die Positionen der Reifezeit Augustins auflöst, um nur die seiner Frühzeit gelten zu lassen, von der Theologie des Pelagius ausgeht; eine Möglichkeit, an die der Kirchenvater selbst beim Rückblick auf seine antimanichäischen Schriften schon gedacht hat [29]. Der Satz, daß Vernunft im Menschen eine ebensolche Lebensmacht ist, wie sie das Gleichgewicht der Elemente im Kosmos beherrscht, wird mit der Schrift De praedestinatione ein Hauptmotiv von Eriugenas Denken.

Daraus ergibt sich bei Pelagius sowohl als bei Eriugena die starke Betonung der Willensfreiheit. Der Mensch, der durch Gott diese Ausrüstung mit der Vernunft erhalten hat, kann nicht ganz unfähig sein, von dieser Gabe für die Lenkung seiner Handlungen Gebrauch zu machen. Es ist Sache der Vernunft, das göttliche Gesetz in der menschlichen Bestimmung zu erkennen, und Sache des Willens, das Leben entsprechend auszurichten [30].

Die Wurzel dessen, was man das Weltbild des karolingischen Denkers nennen kann, liegt hier: alles, was eigentlich böse genannt wird, stammt aus dem freien Willen der Kreatur, die ihr eigenes Wesen verleugnet, sich damit von ihrem Schöpfer abwendet und aus dem Bereich des eigentlichen Seins heraus fällt. Eriugena zeigt auf Grund einer Stelle aus Augustins Schrift über den freien Willen, daß nach den ausdrücklichen Worten des Kirchenvaters Gottes Vorkenntnis dieser falschen Entscheidung des

---

[28] IV, 2, col. 370 C/D.

[29] Retractationes, C. S. E. L. 36, 1 S. 37/17; 38/10. 48/10, 72/10; in seinen Rückblicken auf De libero arbitrio, De Genesi contra Manichaeos und De duabus animabus. M. Jaquin, Rev. des sciences philosoph. et théolog. I (1907) hat den überwiegenden Einfluß Augustins auf Eriugenas theologische Erstlingsschrift und den Mangel an direkter Berührung mit der griechischen Patristik nachgewiesen; damit war der Beginn zu einer Entwicklungsgeschichte des Eriugena gemacht.

[30] H. Zimmer, Pelagius in Irland (1901) handelt von dem Fortleben der Schultradition in Eriugenas Heimat. Neuerdings: G. de Plinval, Pélage, ses Ecrits, sa Vie et sa Reforme (1943) besonders S. 60—71; 223—255.

Menschen nichts mit einer Verursachung zu tun hat. Selbst der Begriff des Vorherwissens kann nur im übertragenen Sinn auf Gott angewandt werden, weil es für ihn keine Zeit gibt; Vorausdenken und Verwirklichung sind bei ihm durch keinen Zwischenraum getrennt. Wie es keine Erinnerung für ihn gibt, ist auch keine Erwartung mit dem göttlichen Wesen vereinbar. Kein Tun ist für Gott in der Zukunft. Der Begriff von Gottes Vorherwissen hat seinen Sinn darin, daß die Ewigkeit allem Geschaffenen vorausgeht und so vor der Zeit ist, ein Verhältnis, das wir mit Begriffen beschreiben, die im eigentlichen Sinn nur für die geschaffene Welt gelten [31].

Die unleugbare Wichtigkeit der Höllenstrafen im religiösen Leben der Zeit bedeutet für Eriugenas Bild von der Schöpfung eine ernsthafte Schwierigkeit, die er möglichst zu verkleinern sucht. Wie Finsternis keine positive Bedeutung hat, sondern nur die Abwesenheit des Sonnenscheins bedeutet, und Schmerz die Entfernung vom Gesundsein ausdrückt, so ist das ewige Feuer eine Bezeichnung für des Menschen Wissen um den Verlust der Seligkeit, die er aus seiner Anlage heraus als seine eigentliche Bestimmung kennt.

Darüber hinaus macht Eriugena einen Versuch, den so viel konkreteren Vorstellungen in Überlieferung und kirchlichem Leben näher zu kommen und die Bedeutung des Feuers, in dem die Verdammten ihren Platz finden, als physische und nicht nur als allegorische Vorstellung zu verstehen [32]. Es ist auf diesem Felde der Eschatologie, daß der lateinische Origines des Rufinus auf seine Gedanken Einfluß zu gewinnen beginnt. Er begreift in diesem Zusammenhang das Schicksal der gefallenen Wesen aus der Natur des Kosmos; Origenes gibt ihm den christlichen Rahmen, in welchen Stücke aus dem spätantiken Weltbild, die er als Grammatiker bei Macrobius und Martianus fand, hineinpassen [32]. Auf diese Weise entgeht Eriugena der Notwendigkeit, einen besonderen Strafort als Teil des göttlichen Schöpfungsplanes zu akzeptieren. Es gibt kein anderes Feuer neben dem, das Gott als viertes Element geschaffen hat. Die gefallenen Wesen verlieren die Möglichkeit des Seins im reinen Äther, dessen Unwandelbarkeit dem Feuer die Macht entzieht, die es über die anderen Elemente ausübt. Die Unterscheidung der oberen und unteren Luftschichten als Wärmeträger, die er schon bei der Erklärung einiger Martianusstellen benutzt, und die er später noch weiter als kosmolo-

---

[31] III, 3, col. 366 B; V, 1, 2, col. 375 A/D; IX, 5, col. 392 B/C; X, 2, col. 394. col. 394.

[32] XV, 9, XVI, 1, col. 417 A f. XVII, 9, col. 430 C. Origenes De principiis II cap. 10 § 4, 8 Migne P. Gr. 11, col. 236, 240.

gisches Motiv auswertet, dient ihm hier dazu, die göttliche Vorsehung von der Erschaffung eines besonderen Strafortes zu entlasten[33].

Es ergibt sich, daß im Ganzen die zeitgenössischen Kritiker des Eriugena seine Stellung richtig gesehen haben. Sie taten ihn mit dem Scheltwort vom „schottischen Brei" ab, das Hieronymus einst für Pelagius geprägt hatte, um ihn als Barbaren von der fernen Inselwelt zu bezeichnen. In der Karolingerzeit hatte *„Scotti"* bekanntlich einen bestimmteren Inhalt und bezeichnete Leute irischer Herkunft[34]. Der wichtigste Kritiker des Buches über die Prädestination, Prudentius von Troyes, bezeichnet den Hofgelehrten deutlicher als den Nachfolger des Julian von Eclane, des wichtigsten Verteidigers des Pelagius im Zeitalter Augustins. Er erwähnt auch, daß Eriugena gelegentlich dem Origenes folgt. Andererseits sieht Prudentius in der Schrift seines Gegners einen Übergriff der artes auf das Gebiet der Glaubenslehre. Er ermahnt Eriugena, das Quadrivium der Eitelkeit fahren zu lassen und sich dafür lieber an die vier Evangelisten oder den vierfachen Schriftsinn zu halten. Nach der Meinung des Bischofs von Troyes und Augustinschülers hat Martianus einen verderblichen Einfluß auf seinen Erklärer ausgeübt. Die Lehre, die nach Meinung des Prudentius unausgesprochen als Voraussetzung des gegnerischen Buches anzunehmen ist, daß nämlich nichts existiert jenseits des Raumes, der zwischen der Erde in der Weltmitte und dem Firmament eingeschlossen ist, wird auf den Einfluß des Martianus zurückgeführt. Die Lektüre Augustins hat ihn nicht zu der klaren Absage an das Heidentum geführt, um derentwillen die Bücher De Civitate Dei geschrieben sind; Eriugena hat die Varro-Zitate, die der Kirchenvater zur radikalen Widerlegung des Götterdienstes gebraucht hatte, benutzt, um die Mythologie seines

---

[33] XVII, 7, col. 429 A/B; XIX, 1, f, col. 436 C f. Lutz, Annotationes Nr. 11, 23, S. 20/10; Nr. 12, 3, S. 20/20; Nr. 13, 1, S. 21/30. Hier bringt E. Martianus' Beschreibung der Planetensphären als Straforte der Seelen in Zusammenhang mit ihren physikalischen Eigenschaften unter der Bezeichnung *"deliramenta poetica"*, fügt aber hinzu: *tamen opinione veluti quadam rationabili qui talia fingunt fulciri existimantur.* Der Angriff des Prudentius gegen Eriugena als Schüler des Martianus in seiner Eschatologie (s. Anm. 35) richtet sich offenbar gegen eine Fassung der Glossen, die der rückhaltloseren Formulierung der Oxforder Handschrift M. S. Auct. T. 2, 19 Bl. 11^{r} näher steht als der Text der Version Lutz.

[34] M. Cappuyns a. a. O. S. 102—127 bespricht die durch Eriugenas Schrift verstärkte Opposition der Kirchenprovinzen Sens und Lyon gegen Hinkmar und dessen vorsichtigen Rückzug von der kompromittierenden Bundesgenossenschaft: MPL 125 col. 56 A; 296 A/B. Hieronymus gegen Pelagius MPL 24 col. 708 A. Zusammenstellung des Quellenmaterials in Traubes Einleitungen zu Gottschalks und Eriugenas Gedichten, MG Poetae Lat. III 1 S. 518—526; 707—720.

Autors zu erklären. Das ist des Bischofs von Troyes Urteil über den Augustinismus des Hofgrammatikers [35].

III

Der Ideengehalt des Buches über die Prädestination kommt, wie längst nachgewiesen, durchaus aus lateinischen Quellen. Die Vorliebe seines Verfassers für griechische Terminologie, die auch in seinem Martianuskommentar hervortritt, ist eine Weiterentwicklung des irischen Interesses an Glossaren, die die Wortgruppen der „Heiligen Sprachen": Lateinisch, Griechisch und womöglich mit Hilfe des Hieronymus auch Hebräisch vergleichend zusammenstellten [36]. Im Hinblick auf die Wendung, die Eriugenas sprachliche und literarische Studien um 860 nahmen, bleibt es möglich, daß er schon zehn Jahre früher seine dialektischen und rhetorischen Studien auf griechische Texte erstreckte und sich nicht nur auf lateinische Übersetzungen, bei denen nur die Grundbegriffe aus der Ursprache erhalten waren, beschränkt hat. Jedenfalls wußte er schon um 850 eine griechisch-lateinische Bibelhandschrift zu benutzen [37], ohne damit über die gelehrten Traditionen seines Kulturkreises wesentlich hinauszugehen.

Daß er wesentlich weiterkam, war das Ergebnis eines nicht uncharakteristischen Zusammenspiels recht verschiedenartiger Faktoren. Im Jahre 827 hatte Kaiser Michael II., der Gründer einer neuen Dynastie in Konstantinopel, eine Gesandtschaft nach Frankreich an den Hof Ludwigs des Frommen geschickt mit dem politischen Zweck, durch den Einfluß des Westens den Gegensatz der Bilderfreunde gegen das neue Regime zu neutralisieren. Als Gastgeschenk erhielt der fränkische Hof einen griechischen Kodex, der die vier Schriften und zehn Briefe des Pseudo-

---

[35] MPL 115 col. 1011; 1293 f. Die Verbindung, die Prudentius hier zwischen Eriugenas Prädestinationsschrift und seinen Martianusstudien feststellt (vgl. Anm. 33), datiert diese in die späten vierziger Jahre, während die bei Lutz vorliegende Fassung, wenigstens in den das Quadrivium kommentierenden Büchern (vgl. aber oben Anm. 8), von Cornelia Coulter auf Grund der astronomischen Glossen nr. 373, 8 und 475, 16 in das Jahr 860 gesetzt wird; Speculum 16 S. 487 ff. — Eriugenas Gegner beklagen sich, daß der Streit Eriugenas Stellung im westfränkischen Königreich nicht gemindert habe: Florus von Lyon, Liber adv. Joh. Scot (MPL 119 col. 103 A, 126 B); Prudentius beschwert sich in den Annales Bertiniani zum Jahre 855, daß dort vieles unter Mitwissen des Königs geschehe, das dem katholischen Glauben entgegengesetzt sei. MG Schulausgabe (1883) S. 45.

[36] B. Bischoff, Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters, in: Byzant. Ztschr. 44 (1951) S. 26—55; M. L. W. Laistner, Thought and Letters in Western Europe (1957) S. 236—250.

[37] De praedest. XVIII, 2, col. 431 A/B; 432 A/B. P. G. Théry, Arch. Lat. 6 S. 219. B. Bischoff a. a. O. S. 29.

Dionys enthielt. Ludwig gab diese literarisch-theologische Kostbarkeit an die Abtei von St. Denis. Ihr Haupt, Abt Hilduin, war eine wichtige Figur in den Parteikämpfen der Zeit, ohne daß er darum den Dienst der Heiligen, für deren Reliquien sein Haus als Schrein diente, im geringsten vergessen hätte. Die neue Handschrift in der Bibliothek des Klosters enthielt ungewöhnliche Möglichkeiten, als Beweisdokument der überragenden Bedeutung des Hauptheiligen zu dienen, wenn man seine Identität mit dem gleichnamigen Autor des dionysischen Corpus nachweisen konnte, der nach der Überlieferung den Apostel Paulus bei seinem Besuch in Athen getroffen haben sollte.

Die Dionysischen Studien, die Hilduin in seinem Kloster mit Hilfe byzantinischer Mitarbeiter leitete, hatten keinen andern Zweck, als jene verlorene Überlieferung wiederherzustellen, die die Gründung und die Reliquien von St. Denis mit dem Griechenland des Apostels Paulus verbanden. In dieser Arbeit war der Kodex, ein greifbares Stück der Lebensgeschichte des Heiligen, den Reliquien durchaus verwandt: die Übersetzungsarbeit, die um 835 ihren Abschluß fand, diente dazu, diesen Schatz der westlichen Welt sozusagen sichtbar zu machen[38].

Die nächste Wendung ist sicherlich das Werk Eriugenas. Am Hofe Karls erkannte man in dem Dionysischen Corpus eine Möglichkeit, die lateinische Tradition der christlichen Glaubenslehre aus der reinen und reichen Quelle der griechischen Väter zu erweitern. Dazu brauchte man eine Fassung, in der über Hilduins Werk hinaus der Versuch gemacht war, die theologischen Begriffe des Urtextes in eine bestimmte lateinische Terminologie zu übertragen.

So kam Eriugena zu der Arbeit am Pariser Kodex des Dionysius nicht ohne (wie Théry nachweisen konnte) die Arbeit des Hilduinkreises zu benutzen[39]. Aber er blieb dabei nicht stehen, sondern bahnte sich einen weiteren Weg in das Verständnis der griechischen Patristik. Von Pseudo-Dionys kam er zum Übersetzen des Maximus Confessor, der sowohl den Areopagiten wie auch Gregor von Nazianz aus der kappadokischen Theologenschule kommentiert hatte. Eriugena sah in der Hierarchienlehre der griechischen Theologen die Beschreibung des Weltprozesses, wie sie die neuplatonische Philosophie der Spätantike ausgearbeitet hatte. Es war offenbar in diesem Zusammenhang, daß die Genesisauslegung der Kappadokier ihn besonders interessierte. Er lernte das Hexaëmeron des

[38] P. G. Théry, Aréopagitisme au IXe siècle, in: Le Moyen Âge 34 (1923) S. 111—153.

[39] Eriugenas Widmungsbrief an Karl d. Kahlen MG Epp. VI, 158. Über den Zusammenhang von Hilduins und Eriugenas Arbeit: P. G. Théry, Études Dionysiennes I (1932) S. 63—100; 162—167.

Basilius genauer kennen und machte sich eine eigene Übersetzung von dem Traktat Gregors von Nyssa über die Schöpfung des Menschen[40]. Im Werk der Kappadokier wurde ihm das System des Origenes, dessen Eschatologie ihn schon in seiner Frühzeit beeinflußt hatte, als ein Ganzes lebendig. Damit gewann Eriugena die Möglichkeit, um die anthropologischen Anschauungen seiner Frühschrift als Kern ein Weltbild zu bauen.

Die Schöpfung, die aus dem ewigen Ursprung in Gott hervorgeht, wird sinnlich faßbarer Kosmos in der Mischung der vier Elemente. Der Mensch, der als Mikrokosmos das Ganze der Weltwerdung in sich zusammenfaßt, ist seiner Idee nach das Ebenbild Gottes und damit der Wendepunkt des Schöpfungswerkes, das in ihm die Rückkehr zu der ungeschiedenen Einheit in Gott beginnen sollte. Aber dieser göttliche Plan ist nie verwirklicht worden, weil der Schöpfer mit absoluter Sicherheit voraussah, daß der Mensch nicht imstande sein würde, im Handeln seinem idealen Wesen treu zu bleiben. Darum gab ihm Gott von Anfang an die bestmögliche Form des gemischten Wesens, das einerseits mit seiner Spaltung in zwei Geschlechter dem Tierreich verbunden ist, aber durch den Geist die Erlösung ergreifen kann, die durch Christi Menschwerdung in die Welt gekommen ist. Die Verwandtschaft von Mensch und Welt bewirkt, daß beide den gleichen Weg als Heimkehr zum Ursprung zusammen gehen. Es gibt keine Auferstehung für die Tiere und die Körperwelt, aber wohl eine Rückkehr zu den Urgründen, aus denen sie kamen.

Schon dieser Umriß zeigt, wie sehr der intensivere Kontakt mit dem Gedankengut des Origenes in der griechischen theologischen Literatur die eigene Spekulation des Eriugena angeregt hat. Trotzdem bleibt die Arbeit der Erklärung und Ausgleichung von Texten, jene Auseinandersetzung mit der Tradition, in der der Philosoph mit der geistigen Bewegung der karolingischen Spätzeit zusammenhängt, wesentlich auch für die Leistung seiner Reifezeit. Es ist charakteristisch, daß die Behandlung von Welt und Mensch in den mittleren Büchern von De divisione in der Form eines philosophischen Genesiskommentars gehalten ist, wie ihn die Patristik entwickelt hatte. Wir versuchen an einigen Beispielen zu verdeutlichen, wie sich die Art seines Denkens in Interpretation und Kritik der Überlieferung gestaltet.

Die grundlegende Erfahrung, welche ihm die große Erweiterung seiner theologischen Literaturkenntnisse brachte, war die Entdeckung, daß ausgesprochene Lehrabweichungen zwischen Griechen und Lateinern unter

---

[40] Das von Brilliantoff in Rußland und im Westen durch J. Draeseke mit zahlreichen Monographien begründete Studium der griechischen Patristik in Eriugenas Werk ist fortgeführt und zusammengefaßt bei M. Capuyns a. a. O. 170—175.

den Kirchenvätern eine gewisse Freiheit für die *ratio* schufen. Wie wir sehen werden, besaß er wohl ein Gefühl für den höheren Grad der Loyalität, den der Westen von ihm fordern durfte, aber es gab für ihn keine Rechtsbegriffe, die die Autorität der östlichen Tradition herabgesetzt hätten.

Es war eine Schwierigkeit für Eriugena, daß die Genesiskommentare der Kirchenväter die Zeitfolge der Schöpfungstage, wörtlich verstanden, wenigstens als eine wichtige Deutung aufrecht erhielten. Für ihn ist die Unzeitlichkeit des ganzen Schöpfungsvorganges ein metaphysisches Postulat: Gottes Handlungen, aus denen die Welt hervorgegangen ist, lassen sich ihrer Natur nach nicht in den Zeitverlauf einfügen. Das hatte der karolingische Philosoph bereits in der Schrift über die Prädestination festgestellt. Er versteht die sechs Tage der Bibel als ein Schema, welches die Darstellung des Prozesses der Weltwerdung im Augenblick der Schöpfung übersichtlicher macht [41]. Wenn z. B. der Begriff des Lebendigen erst am fünften Tage bei der Erschaffung der Tierwelt erscheint, so hat das seinen Grund in der Tatsache, daß die Lebenskraft, welche die Pflanzen wachsen läßt, das Thema des dritten Schöpfungstages, noch nicht die Fähigkeit der Bewegung und Sinnesempfindung entwickelt hat, ohne die das Wesen des Lebens nicht anschaulich gemacht werden kann. Aus diesem didaktischen Grund hat der biblische Bericht unter göttlicher Leitung die Entstehung der Pflanzen unter die der physikalischen Körperwelt gewidmeten Tagewerke eingereiht. Daraus folgert Eriugena, daß die ganze Einteilung nicht als Erzählung eines wirklichen Nacheinanders von Ereignissen in der Zeit geplant sein kann [42].

Ein anderes Kernstück der Theologie des Eriugena, welches ihn in Schwierigkeiten mit dem biblischen Text und manchen patristischen Auslegungen bringt, ist seine Auffassung der Paradiesgeschichte als einer Umschreibung des Moments der Weltschöpfung, in dem Gott in seiner Voraussicht den Menschen als Geschlechtswesen schafft. Die Geschichte von Adam und Eva hat als Thema die Natur dieses „zweiten Menschen"; sie gehört also für Eriugena noch zu jener göttlichen Tat, aus der die Zeitlichkeit erst hervorging und darf daher keine Erzählungen enthalten, die in Zeit und Raum verlaufen. Es ist an diesem Punkt, daß der karolingische Theologe besonders Augustins Schrifterklärung als ein Hindernis empfindet. Der afrikanische Kirchenvater, dessen Werke für die Prädestinationsschrift das eigentliche Textbuch gewesen waren, ist auch in De divisione der meist zitierte Autor geblieben. Aber Eriugena hat die Beobachtung gemacht, daß bei ihm das wörtliche Verständnis biblischer

[41] III, 27 col. 699 B; III, 31 col. 708 B.
[42] III, 38 col. 734 B.

Tatsachen, die einer philosophischen Deutung der Heilsgeschichte im Wege stehen, eine größere Rolle spielt als bei den Griechen. Er muß feststellen, daß Augustin fast in allen seinen Büchern von der animalischen Natur des Menschen als einem wesentlichen Merkmal seiner Existenz vor dem Fall handelt[43]. Eriugena sieht hier einen klaren Widerspruch zu der Lehre des Meisters der griechischen Theologie Gregor von Nyssa, der Hauptquelle für die origenistischen Motive in De divisione. Die beiden großen Autoritäten der griechischen und der lateinischen Patristik widersprechen einander. Diesem „Sic et Non" gegenüber entwickelt Eriugena Vorschriften, die das Suchen nach der Wahrheit im Rahmen gebotenen Respekts gegenüber aller patristischen Autorität halten sollen: es muß zuerst in vorsichtiger und sorgfältiger Untersuchung festgestellt werden, was jeder der Väter in seinem Text eigentlich gemeint hat. Dabei bieten sich, wie häufig von Eriugena festgestellt wird, Möglichkeiten der Harmonisierung; der bewußt kompilatorische Charakter der patristischen Bibelerklärung, in der oft verschiedene Lehrmeinungen einfach nebeneinander gestellt sind, gab reichlich Anregungen zu solchen Versuchen. Augustin mag z. B. seine historische Auslegung der Paradiesgeschichte so geschrieben haben, um den Charakter der wirklichen Menschengestalt im Augenblick der Schöpfung in ihrer Körperlichkeit anschaulich zu machen. Aber Eriugena erhebt selbst gegen diese Deutung den Einwand, daß kein Grund zu finden ist, warum Augustin die ideale Urgestalt des Menschen ganz übergangen haben sollte, wenn er die Paradiesgeschichte als Illustration des vorzeitlichen Schöpfungsaktes verstanden hätte. Auf diese Feststellung eines nicht zu vermittelnden Gegensatzes folgt die oft wiederkehrende Formel, daß über das Verständnis der beiderseitigen Lehrinhalte hinaus keinerlei Entscheidung zwischen Ost und West versucht werden sollte. Das scholastische *„Respondeo dicendum"* fehlt[44]. Aber der Fortschritt des Gedankengangs im ganzen macht es völlig klar, daß der karolingische Verfasser nicht die Anerkennung des Tatsachengehalts der biblischen Geschichte bei Augustin, sondern die spekulative Theologie des Ostens als Grundlage nimmt.

Eriugena ist sich darüber klar, daß sein Studium der griechischen Väter und der Gebrauch, den er von diesen neuen Quellen in De divisione macht, ihn dem Vorwurf aussetzt, daß er die Lateiner im Vergleich zu der östlichen Theologie vernachlässigt. Seine Hauptabwehr, auf die er an Wendepunkten seines Arguments zurückzukommen pflegt, ist die vielleicht durch Hieronymus' Polemik geförderte Entdeckung, daß der große Ambrosius in den strittigen Fragen durchaus auf der Seite der Griechen

[43] IV, 14 col. 804 B/C.
[44] Ebd. 804 D/805 A.

steht. Es handelt sich dabei um die Tatsache, daß der Bischof von Mailand in seinem exegetischen Werk, das besonders dem Alten Testament galt, die Ideen der alexandrinischen Schule aus den ihm zeitgenössischen Schriften der Kappadokier unbedenklich übernommen hatte. Ambrosius ließ dabei ausgesprochen dogmatische Abweichungen beiseite, aber versuchte im Ganzen keine Anpassung an die mehr biblizistische und weniger spekulative Theologie des Westens[45]. Für Eriugena war besonders die Schrift über das Paradies von Bedeutung, in der Philo und Origenes reichlich zitiert waren. Hier fand er die Deutung des Paradieses als den ursprünglichen Idealzustand des Menschen. Die Tiere, die zu Adam gebracht werden, bezeichnen die Leidenschaften, die seine Umwandlung herbeiführen. Der Raum des Paradieses als Ganzes ist ein Bild der menschlichen Seele. Eriugena sieht, daß das Ganze und die Einzelheiten dieser Auslegung auf Origenes zurückgehen, auch wo das bei Ambrosius nicht im Einzelnen vermerkt ist. Darum hält er sich für berechtigt, Ambrosius mit Gregor von Nyssa und Maximus zu einer Gruppe zusammenzufassen, die seinem Versuch einer spekulativen Theologie eine Autorität geben, die nun nicht mehr als östlich beiseite geschoben werden kann[46].

Eriugena ist sich bewußt, daß eine Theorie der Wiedervereinigung von Welt und Mensch mit Gott kaum auf die Autorität patristischer Zeugnisse gestützt werden kann. Viele Kirchenlehrer sprechen wohl von der Auflösung des Körpers in die Elemente und von seiner Rückkehr zum Dasein im Augenblick der Auferstehung, aber weiter verfolgen sie den Prozeß nicht, da sie Halt machen, wenn es sich um die Beschaffenheit des Körpers nach der Auferstehung handelt. In diesem Zusammenhang zitiert Johannes eine Stelle aus dem Hexaëmeron Augustins, in der, wie er betont, der Übergang zwischen Körpersubstanz, Seele und Gott als unmöglich abgelehnt wird. Er verstärkt diesen Widerspruch gegen die eigene Position noch durch ein Zitat von Boethius, er schließt diesen Paragraphen, den ein Theologe der reifen Scholastik mit „*sed contra*" fortgesetzt haben würde, mit einer besonderen Abwandlung seiner Höflichkeitsformel gegenüber patristischer Autorität: Wir enthalten uns nicht nur des Tadels gegen solche Lehrmeinung, sondern wir nehmen sie gern an, ohne zu übersehen, daß es griechisch sprechende Theologen gibt, die anders geurteilt haben[47]. Eriugena gibt aber sein Argument darum nicht auf, sondern bringt eine Erklärung des Maximus Confessor, in der davon die Rede ist, daß nach der Wiederauferstehung das Fleisch von der Seele

[45] A. Harnack, Dogmengeschichte III (1890) S. 28 f.; C. Schenkl in der Einleitung zu Ambrosius Hexaemeron, C. S. E. L. 32, 1 fasc. 2. S. XII f., XV, XXI, Hieronymus ep. 84, MPL 22 col. 749.
[46] IV, 16 col. 815 B; IV, 17 col. 830 C; V, 37 col. 992 A; V, 38 col. 995 B/C.
[47] V, 8 col. 877 C.

und die Seele von Gott aufgenommen wird. Wieder ist es ein Zitat von Ambrosius, diesmal aus dem Lukaskommentar, das den Nachweis erlaubt, daß die Doktrin der Rückkehr zu Gott auch für lateinisch schreibende Erforscher der Natur der Dinge möglich ist[48].

IV

Wir haben gesehen, daß der karolingische Theologe mit voller Absicht der alexandrinischen Tradition folgt, als deren Urheber er Origenes ansieht. Es ist die Schule, welche die Geschichtserzählungen des Alten Testaments in theologische Spekulation verwandelte und deshalb von Alters her als allegorische bezeichnet wurde.

Eriugena reflektiert über die Tatsache, daß die Leser seiner eigenen Betrachtungen über die ersten drei Tagewerke, in denen er die Elementenlehre als Stadium der Weltentstehung einführt und die Zeitfolge der Ereignisse beiseite schiebt, als Allegorie im Gegensatz zur Historie bezeichnen werden. Demgegenüber sucht er den Nachweis zu bringen, daß es ihm nicht um Allegorie geht, sondern um reine „Physik", obwohl der Gegenstand seiner Erörterung die Urgründe des Seins und die daraus hervorgehenden ungemischten Elemente der Erscheinungen hinter der Oberfläche der Dinge darstellen, die nicht sinnlich faßbar sind. Es ist, so betont er, kein Allegorisieren, wenn man die biblischen Bezeichnungen Licht und Finsternis, Wasser und Firmament als symbolische Bezeichnungen für die metaphysischen Vorstufen der sichtbaren Natur versteht. Im Gegensatz dazu definiert er Allegorie als Ableitung moralischer Belehrung aus der biblischen Erzählung, welche die Kirchenväter so reichlich bieten, daß zusätzliche Arbeit in dieser Richtung nicht als dringend erscheint, oder die Deutung von Figuren des Alten Testaments auf das Neue, so wenn man Adam und Eva mit Christus und der Kirche gleichsetzt. Zusammenfassend können wir sagen, daß Allegorie für Eriugena den Sinn bedeutet, der sich im Geiste des Hörers oder Lesers mit dem konkreten Gegenstand verbindet, im Gegensatz zu der Wirklichkeit des Weltprozesses, den aufzuweisen er als seine Aufgabe ansieht[49].

Um ausgesprochene Gegensätze zwischen der Geschichte, wie sie in der Bibel erzählt ist, und seiner metaphysischen Deutung abzuschwächen,

---

[48] V, 8 col. 876 C, 878 B. Ambrosius ad Lucam 13 v. 21.

[49] III, 26 col. 693 C: *Ac prius dicendum, quod de allegoricis intellectibus moralium interpretationum nulla nunc nobis intentio est, sed de sola rerum factarum creatione* ... col. 700 B; III, 28 col. 705 A; III, 29 col. 705 C; 706 C; 707 B. Vgl. den kurzen Überblick über den Ursprung der Allegorie in der patristischen Exegese bei B. Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages (1952) S. 2—11.

braucht Eriugena in De divisione Begriffe aus der Grammatik und der rhetorischen Figurenlehre, wie er es in seiner Frühzeit in dem Buch über die Praedestination getan hatte.

In den Worten bei der Anlage des Paradieses: *plantaverat Deus paradisum* steht das Plusquamperfectum im Gegensatz zu dem Perfectum bei der Erschaffung des menschlichen Körpers: *formavit hominem de limo*; die „Kraft der Worte" will beachtet sein. Das Plusquamperfect deutet auf den ersten Zustand des Menschen, die Idee im Geiste des Schöpfers, das Perfect bezieht sich auf die irdische Schöpfung und ihre Verwandtschaft mit der Tierwelt; die zwei Tempora bezeichnen hier keinen Unterschied in der Zeitfolge, sondern einen Abstand in Würde und Seligkeit [50].

Daß die Bibel die Erschaffung der Frau in das Paradies verlegt, ist eine ernste Schwierigkeit für den Exegeten, der das Paradies als Bild für die ursprüngliche Gottesebenbildlichkeit des Menschen faßt und zugleich die Zweigeschlechtigkeit des Menschen als das wichtigste Zeichen seines gefallenen Standes auffaßt. Eriugena hilft sich durch die Annahme, daß die Bibel hier die rhetorische Figur des Hysteron proteron angewandt hat, d. h. ein Motiv, das erst in den zweiten Zustand der Menschen gehört, ist in den Rahmen der Paradieserzählung gebracht. Für die Anwendbarkeit dieser rhetorischen Form auf die Deutung der Bibel glaubt Eriugena ein analoges Beispiel aus dem Neuen Testament anführen zu können, wo sich beim Tode Christi die Gräber öffnen, eine Erscheinung, die offensichtlich erst zu dem folgenden Ereignis der Auferstehung gehört. Das Hysteron proteron der Evaschöpfung im Paradies, die Parabel des zweiten Menschenzustandes, bevor die symbolische Geschichte vom ersten ihr Ende erreicht hat, hat den besonderen Sinn, durch die Paradoxie der Anordnung die Zeitlosigkeit des idealen Zustandes der Menschheit deutlich zu machen [51]. An anderen Stellen sind ähnliche Erwägungen nicht so fest mit dem Argument verbunden, aber überall sind die grammatisch-rhetorischen Begriffe in den Dienst des theologischen Verständnisses der *auctoritates* gestellt und bezeugen so die Einheit in den Entwicklungsstadien des Schriftstellers vom Grammatiker zum Theologen.

Ein nicht ganz unwichtiges Instrument in dieser Auseinandersetzung des Philosophen mit der Tradition ist die Form des Dialogs zwischen Meister und Schüler, in der die Bücher De divisione dem Leser geboten werden. Die Wiederbelebung einer antiken literarischen Form im karo-

---

[50] IV, 19 col. 834 B/C.

[51] IV, 20 col. 837 A/B — Der Exkurs über „synekdoche", definiert als pars pro toto IV, 3 col. 744 C, wird mit seiner Nützlichkeit für die Erklärung der Bibel entschuldigt, col. 746 C/D.

lingischen Schulbetrieb war bekanntlich schon bei Alcuin erfolgt, dessen didaktisches Schrifttum überall von dem Schüler Gebrauch macht, der die Einzelfragen formuliert, die Alcuin im Rahmen seines Themas behandeln will. Aber in Eriugenas Spätwerk ist der Dialog viel enger mit der Entwicklung des Arguments verbunden.

Es ist die Aufgabe des Schülers, den Vortrag des Meisters dort zu unterbrechen, wo der Gedankengang entweder bedenklich oder auch nur schwierig zu werden beginnt. Das bedeutet, daß seine erste Aufgabe darin liegt, den Respekt vor der Tradition als das leitende Prinzip der Untersuchung auszusprechen, eine Feststellung, der niemals widersprochen wird. Wir hören von ihm, daß es sehr gefährlich, hochmütig und jedenfalls streiterregend ist, nur die eigene Meinung gelten zu lassen oder die Lehre von solchen Leuten, die der Schriftsteller für hervorragend hält[52]. Die meisten Leser von De divisione werden wahrscheinlich den Eindruck haben, daß mit diesen Worten Eriugenas eigene Haltung ganz zutreffend gezeichnet wird. In der ausgedehnten Erörterung zwischen Schüler und Meister, die der eben zitierten, abschließenden Erklärung vorhergeht, und die offenbar zeigen soll, wie weit der Philosoph solchem unbedingten Respekt vor jeder anerkannten Autorität entgegenkommt, versucht der Meister, den Gegensatz zwischen der spirituellen Auffassung des Paradieses, wie sie Gregor von Nyssa lehrt, und der Deutung auf einen irdischen Raum, wie sie bei Augustin vorliegt, möglichst abzuschwächen. Dabei macht er es völlig klar, daß Augustin in so wichtigen Werken, wie dem Kommentar zum Sechstagewerk und im Gottesstaat, den Menschen im Paradies — vor dem Fall — in sinnlicher Körperhaftigkeit beschrieben hat, aber er bemüht sich mit Anwendung aller Techniken seiner Exegese nachzuweisen, daß auch der lateinische Kirchenvater in seinen Werken Stellen aufweist, in denen das Paradies spirituell und zeitlos verstanden wird[53].

Außerdem vertritt der Schüler die communis opinio, die nicht leicht ein ausgedehntes spekulatives Werk verstehen wird. Fragen dieser Art haben den Zweck, den Zusammenhang des Gedankenganges im Bewußtsein des Lesers wiederherzustellen, der vielleicht über der Behandlung einer Einzelfrage vergessen hat, weshalb sie behandelt worden ist. Nach einer langen, von Boethius angeregten Erörterung über Einheit und Vielheit in der Zahlenreihe, erklärt der Schüler, daß er wohl verstanden hat, was der Meister über die Stellung der Zahlen zwischen ewigem Sein und Werden vorgetragen hat, ohne dabei zu sehen, was dieser Exkurs im Rahmen des Ganzen bedeute. Darauf wird er daran erinnert, daß der

---

[52] IV, 15 col. 814 A/B.
[53] IV, 14 col. 804 B/C; 805 B f.

Meister die Erörterung der Zahlentheorie eingeführt hat, um dem Schüler auf seinen Wunsch durch ein Beispiel aus der natürlichen Welt klar zu machen, wie die Dinge zugleich ewig in Gott und als Kreatur zeitlich sein können. Das genügt für den Schüler, um die Übersicht über den Gedankengang zurückzugewinnen. Er faßt nun selber zusammen, was er gelernt hat: Die Zahlen kommen aus der ursprünglichen Einheit und vervielfältigen sich in doppelter Weise, einmal als Zählbarkeit der Dinge in der Sinnenwelt draußen und zweitens als Schöpfung des menschlichen Verstandes im Innern des Menschen, der in seinem Gedächtnis sein Wissen von den Zahlen aus beiden Kräften gespeist findet[54].

Wenn wir all das überblicken, können wir vielleicht die Frage beantworten, wie weit Eriugena sich die Freiheit bewahrt hat, aus den Texten der patristischen Literatur, auf die er für die Führung seines Gedankenganges angewiesen bleibt, zu wählen, was zur Entwicklung seiner Kernideen über Gott und Mensch paßt, und wo bei ihm die Anpassung an das, was er als Mindestforderung kirchlicher Korrektheit im Geist seiner Leser erwarten mußte, beginnt. Es besteht kein Zweifel: alle vom Schüler gegebenen oder veranlaßten Erklärungen, daß keinerlei Entscheidung zwischen den abweichenden Lehren der Kirchenväter gewagt werden sollen, erscheinen nur im aller äußerlichsten Sinn als gültig. Der Magister verzichtet darauf, unmittelbar nach der Feststellung solcher Verschiedenheiten die Seite kenntlich zu machen, die er zuungunsten der andern anerkennt. Wir sahen indessen, daß damit das wirkliche Vorhandensein solcher Entscheidung nur sehr leicht verhüllt ist; der Gang des Arguments macht es vollständig klar, daß Eriugena auf der Seite Gregors gegen Augustin steht, sobald ein Unterschied der Lehre herausgestellt worden ist. Er versucht den Lateiner möglichst im Sinn des Griechen zu deuten, während das Umgekehrte niemals stattfindet.

Eriugena war sich bewußt, daß diese Wahl eine Freiheit bedeutet, die er sich im Namen der Ratio gegenüber der Auctoritas erlaubt. Er zieht die Griechen vor, aber nicht eigentlich, weil er für Ost gegen West optieren möchte, nachdem seine selbsterarbeitete Kenntnis der Sprache ihm den Zugang zu neuen Quellen erschlossen hatte. Wenn auch seine Betonung der Autorität des Lateiners Ambrosius zum guten Teil aus taktischen Gründen erklärt werden kann, so zeigt seine gelegentliche Kritik an Basilius' Kommentar zur Schöpfungsgeschichte[55], die der an Augustin

---

[54] III, 12 col. 660 D f.

[55] III, 31 col. 708 B/C: *Atque ideo non temere dixerim ... deiferum Basilium ... simplicius exposuisse sex primorum dierum intellegibilium operationes, quam intellexerat, sermonem simplicitati auditorum coaptans.*

geübten parallel geht, deutlich, daß er seine Bevorzugung denjenigen Doktrinen der Kirchenväter zuteil werden läßt, in denen eine metaphysische Konstruktion der Heilsgeschichte am wenigsten durch Rücksichtnahme auf die konkreten Ereignisse der biblischen Berichte gehemmt ist. Seine Bevorzugung der Griechen bedeutet Sympathie mit Origenes und mit der Emanations-Lehre des areopagitischen Korpus und Stellungnahme gegen die einfache Anerkennung historischer Tatsachen als ein Hauptelement des Glaubens, wie er sie, sachlich völlig richtig, als ein Grundelement der lateinischen Tradition auch bei Augustin zu erkennen glaubte.

Solche Stellungnahme war aber für Eriugena keineswegs gleichbedeutend mit einer Tendenz zur Wiederauffindung der Weltweisheit, wie sie sich in der vorchristlichen Periode gebildet hatte, im *Gegensatz* zur kirchlich beeinflußten Lehrverkündung der Väter. Die Übersicht über die als Quellen benutzten Autoren, wie sie Cappuyns bietet, zeigt, ebenso wie das Einzelstudium jedes Kapitels der Bücher De divisione, daß für den karolingischen Denker die wesentlichen Probleme und ihre Lösungen aus einer bestimmten Schicht der kirchlichen Literatur kommen, in der die Philosophie der Spätantike assimiliert worden war. Darüber hinaus benutzt er Lehrschriften der vorchristlichen Antike, die er als Grammatiker studiert hatte, um einzelne Folgerungen seiner Grundideen, etwa die Rationalität der von Gott geschaffenen Welt, anschaulicher darzustellen, wobei ihm die patristische Synthese, welche die Genesis mit Motiven aus der Timaeusliteratur erklärt hatte, die Ansatzpunkte lieferte.

Die Wiederaufnahme seiner von ihm auf Platos Autorität gestützten Planetentheorie aus dem Martianuskommentar ist ein gutes Beispiel für die Art, in der er in seinem philosophischen Werk antike Quellen benutzt. Das geschieht nicht bei den Erörterungen, die an das vierte Tagewerk der Schöpfungsgeschichte anschließen und die mathematische Astronomie zum Gegenstand haben. Hier vermeidet Eriugena jede bestimmte Festlegung, weil nach seiner Erfahrung unter den Philosophen eine allgemein anerkannte Lehre über Erde und Himmel und die Abstände der himmlischen Sphären nicht vorhanden ist[56].

Eriugenas Theorie der zwei oberen und zwei unteren Planeten, die um die Sonne laufen, erscheint vielmehr bei der Erklärung des Firmaments zwischen den Wassern oben und unten im Zusammenhang des zweiten Schöpfungstages[57]. Eriugena versteht diese biblische Beschreibung als Bild für die Mittelstelle der vier Elemente im Schöpfungsprozeß. In Reinheit von einander getrennt, gehören sie zu den unsichtbaren Ur-

[56] III, 3 col. 716 A.
[57] III, 27 col. 697 B — 698 B.

formen, in ihrer Mischung bilden sie die sinnlich faßbare Welt. Er ist nicht bereit, den Wortsinn der Stelle als mögliche Wahrheit anzuerkennen, weil die überhimmlischen Wasser der Elementeordnung seiner rationalen Physik widersprechen [58].

Andererseits möchte er diese Lehre, die in der Kirche weithin Geltung hat, nicht einfach übergehen. So nimmt er eine Stelle aus dem Hexaemeron Augustins auf. Hier erwähnt der Kirchenvater die Theorie, daß die Kälte des Saturn, die auf seinem dreißigjährigen Kreislauf durch den Zodiakus immer dieselbe bleibt, auf seiner Nachbarschaft zu den oberen Wassern beruht. Diese Astrophysik des Saturn wird nach Augustins Bericht als ein zusätzliches Argument der christlichen Apologetik gebraucht gegen die wissenschaftlichen Bestreiter der einen, schon durch die biblische Autorität über allem Zweifel feststehenden Wahrheit [59].

Für die Auseinandersetzung mit Augustin nimmt Eriugena die kosmologische Theorie, mit der er den Martianus erklärt hatte, wieder auf. Aber er formt sie so um, daß die Autorität des Kirchenvaters nicht völlig verworfen, seine Position aber so rationalisiert wird, daß sie in das physikalische System von De divisione hineinpaßt. Eriugena akzeptiert die Kosmologie des Kirchenvaters, soweit sie die Sonderstellung des Saturn betrifft, ersetzt aber die oberen Wasser als Ursache seiner dauernden Kälte durch die Hypothese der von unten nach oben abnehmenden Dichtigkeit in den atmosphärischen Schichten des Kosmos, die er im Martianuskommentar wesentlich aus Plinius zur Erklärung des Textes formuliert hatte. Luftverdünnung über eine gewisse Grenze hinaus verhindert die Erzeugung von Wärme. Im reinen Äther bringen auch Sonnenstrahlen keine Hitze hervor: Saturn bleibt kalt, weil er sich stets in der Nähe der oberen Sphäre bewegt [60]. Damit werden die oberen Wasser zur Erklärung seiner Temperatur überflüssig.

---

[58] III, 26 col. 696 A — Die Ablehnung der überhimmlischen Wasser 697 A: *Sunt qui tenuissimas aquas supra firmamentum, hoc est super choros siderum esse putant; sed eos refellet et ratio ponderum et ordo elementorum.* Die Schule von Chartres hat mit Wilhelm von Conches dieselbe kritische Stellungnahme formuliert (Philosophia II, 2 MPL 172 col. 57 f.) und sie gegen den Widerstand aus dem Kreise Bernhards von Clairvaux festgehalten: Dragmaticon (Straßburg 1567) S. 65 ff. dort eine Polemik gegen Beda als Vertreter patristischer Doktrin, die in Sachen der Philosophie rationaler Kritik unterliege. Neueste Erörterung bei Tullio Gregory, Anima Mundi, La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres (1955) S. 239/42.

[59] De Genesi ad Litteram II, 5, MPL 34 col. 266 f.

[60] Annotationes S. 172/1: *nam et ipse sol in ea parte, in qua est, nihil urit et expers totius caloris est; radii autem ipsius quando descendunt ad inferas mundi partes, ubi corpulentiam naturae invenire possunt, ibi incendunt et operantur et calorem et flammas gignunt.* Das wird aufgenommen De Div. III, 27 col. 697 B f.: *Ignea itaque vis, ubi ardet, calor est; ubi non ardet,*

Diese teilweise Anpassung an Augustin bedingt eine Änderung des in dem Martianuskommentar formulierten Planetensystems, das keine Sonderstellung der Saturnbewegung kennt. Saturn behält immer seine bleiche Farbe, die Folge seiner ständig niedrigen Temperatur. Im Unterschied zu ihm sind Jupiter, Mars, Merkur und Venus in ihrer Kreisbewegung bald oberhalb, bald unterhalb des Zentralgestirns, der Sonne, und verändern deshalb Temperatur und Farbe je nach der Dichtigkeit der atmosphärischen Schichten, welche sie gerade durchlaufen [61].

Diese Neuordnung seines Planetensystems macht es für Eriugena möglich, ein Element der Symmetrie in das Weltbild zu bringen, das im Martianuskommentar noch nicht da war. Der Mond ist in der Planetenreihe des zweiten Schöpfungstages nicht erwähnt, offenbar ist er zur Erdsphäre gehörig gedacht wie Saturn zur oberen Sphäre [62]. Um die Sonne sind je zwei untere und zwei obere Planeten gruppiert. Der karolingische Philosoph hat sicher in dieser Konsequenz der Sonderstellung des Saturn ein anschauliches Beispiel für das Walten der Ordnung im Kosmos gesehen, die er aufweisen wollte. Vor allem aber ist diese Abwandlung seiner Kosmologie, die ihm erlaubt, ein Motiv Augustins aufzunehmen, ein Zeichen dafür, daß die Erklärung und Vergleichung von Texten auch in der Reifezeit seiner Spekulation für ihn ein wesentliches Anliegen bleibt. Sein Interesse an einem verständlichen Kosmos ist echt und stark, weil sich darin der Prozeß der Weltwerdung ausspricht, den er in seinem Werk zur Darstellung bringen will. Von diesem Gesichtspunkt aus vergleicht er Traditionen auf ihren Lehrgehalt und wählt aus; aber dabei ist er immer darauf bedacht, einen rationalen Kern aus den Texten herauszulesen und dann wo möglich gelten zu lassen. Da er Beobachtungen nur in der Form von sich oft widersprechenden Theorien kennt und keinerlei Sinn für mathematische Folgerichtigkeit hat, so erlaubt ihm seine Grundhaltung eine große Freiheit in der Anerkennung des „sowohl als auch", soweit es sich nur um die Peripherie seines Weltbildes handelt. Die Bewegungen und die physische Natur des Saturn,

---

frigus est; et non ardet, nisi ubi materia sit, in qua ardeat et quam consumat. Ideoque solares radii per aetherea spatia diffusi non ardent ... Proinde planeta ille Saturni nomine vocatus, quoniam choris siderum vicinus est, pallidus et frigidus esse dicitur. Als Quelle dieser Theorie, die Farbe und Temperatur der Planeten mit der Schicht der himmlischen Atmosphäre in Beziehung setzt, steht — neben der bekannten Stelle Plinius, Hist. natural. II, 18 — Seneca, Quaest. naturales IV, 10. ed. Gercke, S. 166, wo die mit Entfernung von der Erde abnehmende Dichte der Wärme enthaltenden Atmosphäre auseinander gesetzt ist.

[61] 698 A.

[62] Vgl. 715 D. Erhardt-Siebold u. Erhardt: Astronomy S. 36 erklären diese Symmetrie als einen Teil von Eriugenas aus Plinius' Materialien geformtem Weltbild.

die sich in einen verständlichen Zusammenhang bringen lassen, illustrieren auf diese Weise die Natur des Weltprozesses; aber sie bleiben für den karolingischen Philosophen Beispiele mit dem Charakter von Hypothesen. Sie sind nicht notwendig mit den Motiven verbunden, welche den Kern seines Denkens bilden; daher kann ihre Funktion auch von abweichenden Theorien ausgeübt werden, solange die rationale Durchsichtigkeit des Weltbaus erhalten bleibt.

Aus dieser Haltung erklärt sich, daß in De divisione die Tradition, aus der der karolingische Autor seine Darstellung aufbaut, ganz wesentlich die Patristik ist, von der ihm die zentralen Antriebe für sein Werk gekommen sind. Nichts in seinem Begriffsbau ist ganz unabhängig von antiker Philosophie, aber alles Wesentliche ist durch die christlich-antike Synthese hindurchgegangen, die im dritten und vierten Jahrhundert ihren Anfang genommen hat. Es ist charakteristisch, daß Ciceros philosophische Schriften in De divisione gar nicht vorkommen und daß von Virgil nur wenige Zeiten zitiert werden, wesentlich zum Problem Geist und Materie.

Plato ist für ihn der einzige heidnische Weltweise, der mit seinen Nachforschungen über die geschaffene Welt den Schöpfer suchte[63]. Aber auch Plato ist für ihn eine Randfigur, die er nur hin und wieder erwähnt. Die Hauptstelle steht in einer Diskussion über die Stellung der Erde im Mittelpunkt der Welt, die zu einem Zitat aus Gregor von Nyssa über den Aufbau der Welt aus den zwei Extremen von Leichtigkeit und Schwere hinleitet. Bevor die Erörterung die Stelle aus Gregor erreicht, sind einige Sätze aus dem lateinischen Timaeus eingeschoben, die mit Bemerkungen über das Gegenspiel von Weltseele und Weltstoff das eigentliche Thema vorbereiten[64]. Er zitiert Platos Timaeus wieder wie in den Erklärungen zum Martianus für die Theorie der Planeten, und in manchen anderen Einzelheiten seiner kosmologischen Theorie lassen sich Lehren der Autoren nachweisen, aus denen er das Lehrbuch der Artes erklärte. Aber Plato und die vorchristlichen Weisheitslehrer sind nicht als Vertreter einer eigenen geistigen Welt gezeichnet, gegen die sich etwa christliche Apologetik richten müßte, wie bei Augustin, oder durch die man das von den Vätern schon assimilierte Gedankengut in erheblichem Maße bereichern könnte. Die Kathedralschule des 12. Jahrhunderts, für die Eriugena wieder lebendig wurde, und deren Parallele von Genesis und Timaeuserklärung gewiß nicht sehr weit, von seinem

---

[63] III, 35 col. 724 A/B: die andern Weltweisen sind nicht deswegen zu tadeln, weil sie die Gründe der sichtbaren Welt falsch gedeutet haben, sondern weil sie den Schöpfer nicht hinter der Kreatur gesucht haben.

[64] I, 31 col. 476 C.

Denken entfernt war, steht doch mit ihrer Einarbeitung antiker Medizin in ihre Lehre vom Menschen der Wiederbelebung eines unmittelbaren Interesses an der Deutung der Natur näher als Eriugena [65].

V

Man hat in der neueren Literatur Wert darauf gelegt, daß Eriugena in seiner Spätzeit den Prolog des Johannesevangeliums in homiletischer Form behandelt hat, und daraus geschlossen, daß er damals Kleriker geworden ist, nachdem im Beginn der fünfziger Jahre Prudentius dem Autor der Schrift über die Praedestination sein Laientum vorgeworfen hatte [66]. Diese Annahme mag berechtigt sein, obwohl sie nicht durch andere Quellen unterstützt wird, und wir für das kirchliche Leben des 9. Jahrhunderts sicher nicht die durch klare Definitionen geleitete Praxis der nachgregorianischen Zeit voraussetzen können. Wir brauchen nur daran zu denken, daß wir nicht einmal genau wissen, ob Alcuin die Korporation der großen Kirche von Tours als Kanoniker oder als Mönch geleitet hat [67]. Wir haben gesehen, wie sehr patristische Studien Eriugenas Denken bestimmten, nachdem ihm die Arbeit an der Übersetzung des dionysischen Corpus Schriften der griechischen Väter erschlossen hatte; seinen Interessen und seiner Lektüre nach war er damals sicher ein Theologe im Sinne der Fakultätseinteilung des 13. Jahrhunderts. Aber das bedeutet kaum eine wesentliche Richtungsveränderung in seinem Denken. Der Laie und Grammatiker, der um 850 mit seiner Dialektik Augustin im Sinne des Pelagius auslegte, hatte keine wesentlich andere Haltung als der Mann, der angeregt durch das Erbe des Origenes in der griechischen Patristik, die Bücher De divisione schrieb. Er war nicht ein Mann der Kathedrale, wie es seine Nachfolger im 12. Jahrhundert waren. Er bleibt der Schriftgelehrte eines theologisch interessierten Königshofes, und als solcher schließt er die Entwicklung ab, die mit den Libri Carolini angefangen hatte, jener Denkschrift, die die Bilderverehrung verwirft, weil sie keinen Beitrag zur Erziehung der Menschen darstellt. In gewissen Sinn ist Eriugena ein später Schüler des großen Laien, der so stolz auf die wissenschaftliche Überlegenheit der fränkischen Theologen gewesen war.

Karl der Große war überzeugt gewesen, daß Rückgewinnung der richtigen Tradition helfen würde, Normen für die Gesellschaft seiner Zeit

---

[65] Darüber zuletzt A. C. Crombie, Robert Grossteste and the origins of experimental science (1953) S. 17—43 und T. Gregory a. a. O. Kap. 4.

[66] M. Cappuyns S. 66 f.; 238 f. Mario dal Pra, Scoto Eriugena (1951) S. 65; Prudentius MPL 115 col. 1043 A.

[67] A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II, S. 130, Anm. 3; W. Levison, England and the Continent in the eighth century (1946) S. 154.

aufzustellen. Für die Generation, die unter Ludwig dem Frommen und später unter Karl dem Kahlen schrieb, war der erste Frankenkaiser der Vertreter eines goldenen Zeitalters geworden, dessen Wiederherstellung der einzige Ausweg aus einer fast hoffnungslosen Lage schien. Es war das erste Mal in der Geschichte des Westens, daß man den Druck der Gegenwart von einer idealisierten Vergangenheit her zu erleichtern versuchte. Diese Rückwendung ging nur ein oder zwei Generationen zurück, aber auch sie wäre nicht möglich gewesen ohne Rückgang auf die mittelmeerische Tradition. Einhard beschrieb den Charakter des Kaisers mit Begriffen, in denen Cicero die Tugend der Vorfahren zu fassen versucht hatte, und die Idee der Res Publica wurde als Gegenbild zur anarchischen Gegenwart angerufen [68]. Wir können es als Ausdruck der gleichen geistigen Situation begreifen, wenn Eriugena von den theologischen Streitgesprächen der Zeit zur Wiederbelebung der Philosophie in der griechischen Patristik gelangt.

Die neueren Arbeiten zur mittelalterlichen Geschichte der „Renaissancen" betonen im allgemeinen die Zäsur, die durch die Wandlung des Kulturbewußtseins bei Petrarca in dem Gehalt dieser Rückwendungen zu einer normgebenden Vergangenheit eingetreten ist. Alles was wir über Eriugenas Auseinandersetzung mit der Tradition als der Grundlage seines Weltbildes sagen konnten, wird solches Urteil nur verstärken. Trotzdem erscheint es richtig, die Leistung des irischen Philosophen als den Höhepunkt der karolingischen Renaissance zu charakterisieren, solange man sich darüber klar ist, daß man ihn damit in keiner Weise aus dem Zusammenhang des Mittelalters herauslöst. Der Versuch, eine vergangene Welt durch das Studium ihrer Literatur als wirkende Kraft für die Gegenwart zurückzugewinnen, ist seit Karl dem Großen eine charakteristische Aufgabe der mittelalterlichen Gesellschaft geblieben. In diesem Sinn durften wir sagen, daß „Renaissance" als Denkform von Anbeginn zum Wesen der abendländischen Kultur gehört hat. Mit dem Hofgelehrten Karls des Kahlen erreicht diese Rückwendung zum ersten Male die Ideen, aus denen die Spekulation der Spätantike kam. Es war ein fruchtbarer Augenblick, in dem ein Individuum die Umstände fand, die seine volle Entwicklung ermöglichten. Es liegt im Wesen dieser historischen Voraussetzungen, daß die Weltdeutung aus der Texterklärung

---

[68] Zu Einhards Gebrauch von *magnanimitas* siehe S. Hellmann, Einhards literarische Stellung, Hist. Vjschr. 27 (1932) S. 89 ff. und U. Knoches Erörterung der Vorgeschichte bei Cicero, in: Philologus, Supplement-Bd. 27 (1935) S. 2, 63, 68. Über *Res Publica* im 9. Jahrh. zuletzt F. Ganshof, History 42 (1957) S. 175 Anm. 13.

herauswuchs [69], ein Zug, der noch in der klassischen Summa des 13. Jahrhunderts deutlich erkennbar bleibt. Daß der Denker des 9. Jahrhunderts in seiner Auseinandersetzung mit den Autoritäten schon gewisse Züge der ausgearbeiteten Technik des Hochmittelalters vorwegnimmt, kommt daher, daß sowohl der Vorläufer wie die eigentliche Scholastik das gleiche mittelalterliche Problem vor sich haben. Die ungleich größere Folgerichtigkeit des Denkens in der späteren Epoche kommt offensichtlich aus der größeren Reife der Zeiten. Die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts war eine sehr viel breitere Vorbereitung für Abälard und Thomas, als es die Herrschaft Karls des Großen in Welt und Kirche für Eriugena gewesen war. Aber derselbe Unterschied der historischen Voraussetzung hat auch die Freiheit und Frische möglich gemacht, mit der der karolingische Denker seine Zentralidee wählt und verteidigt. In ihm hatte die Kraft des Geistes, den Karl der Große herbeigerufen hatte, um sein gleichzeitig weltliches und religiöses Reich zu bauen, die Macht überlebt, der er ursprünglich dienen sollte.

---

[69] L. Labowskys Bemerkung, Mediaeval and Renaissance Studies I S. 193: „It is characteristic of his implicit belief in the authority of the writer, with whom he deals, and in his own capacity of understanding that he endeavours to extract some meaning even from this corrupt passage (of Martianus Capella)" ist auch für das Verständnis von De divisione brauchbar.

Paul Scheffer-Boichorst und Aloys Schulte

Zwei deutsche Historiker in ihren menschlichen und wissenschaftlichen Beziehungen

von Max Braubach[1]

1.

In einer kurzen, nach seinem 70. Geburtstage verfaßten Autobiographie berichtet Aloys Schulte, auf welch merkwürdige Weise ihm, der Ende 1879 an der Akademie seiner Heimatstadt Münster bei Theodor Lindner sein Doktorexamen bestanden hatte, die Möglichkeit zur Fortsetzung wissenschaftlicher Arbeit sich eröffnete: „Ein Frühschoppen brachte mir das Glück — allerdings ein Frühschoppen von Professoren und ein Nachmittagsausflug mit allen münsterschen Historikern." Damals weilte sein Onkel Wilhelm Junkmann, Professor für Geschichte an der Universität Breslau[2], in Münster und gleichzeitig auch der mit den Schultes weitläufig durch Verschwägerung verwandte Straßburger Historiker Paul Scheffer-Boichorst. Junkmann nahm den jungen Neffen zu jenem zwischen ihm, Lindner und Scheffer verabredeten Frühschoppen mit, und hierbei und bei dem wohl am gleichen Nachmittag stattfindenden Ausflug ließ sich der von dem eifrigen Studenten als Wiederhersteller der Annales Patherbrunnenses hochverehrte Scheffer von dessen Dissertation erzählen. Als Schulte dann im Frühjahr 1880 die gedruckte Doktorarbeit über die Chronik des Heinrich von Rebdorf nach Straßburg gesandt hatte, kam zunächst zu seiner Enttäuschung kein Dank. Nach einiger Zeit jedoch erreichte ihn eine Anfrage Scheffers, ob er bereit sei, an dem Unternehmen des Straßburger Urkundenbuches mitzuarbeiten, wobei er sich zunächst der Leitung Wilhelm Wiegands, eines „recht traitabeln" Mannes,

---

[1] Die Arbeit ist aus der Beschäftigung mit dem in der Universitätsbibliothek Bonn liegenden Nachlaß Schultes entstanden, zu der die hundertste Wiederkehr seines Geburtstages (2. August 1857) Anlaß gab. Sie bringt in erweiterter Form einen Vortrag vor dem Verein für Geschichte und Altertumskunde Westfalens in Münster.

[2] Wilhelm Junkmann, 1811—1886, Bruder von Schultes Mutter Anna, verheiratet mit Therese Schlüter, Schwester des Philosophen Christoph Bernhard Schlüter. Abgeordneter der Frankfurter Paulskirche und des Erfurter Parlaments, hat er als Historiker keine große Bedeutung gewonnen.

unterzuordnen habe[3], ihm aber später volle Selbständigkeit in Aussicht gestellt werden könne. Hinsichtlich der Höhe des Honorars bat Scheffer, sich auf seine persönlichen Gefühle als eines ehemaligen karg besoldeten Monumentisten verlassen zu wollen. Nachdem Schulte grundsätzlich zugestimmt hatte, sandte ihm Scheffer am 19. Juni 1880 einen Vertrag zur Unterschrift zu, durch den er gegen ein jährliches Gehalt von 2100 Mark von der Kommission zur Ausgabe der Straßburger Geschichtsquellen für das Urkundenbuch angestellt wurde. Anfang August traf er im Elsaß ein, wo er sofort die Arbeit aufnahm. Es war der Beginn einer erfolgreichen Laufbahn: schon im Herbst 1883 als Archivsekretär nach Donaueschingen und Ende 1885 als Archivrat nach Karlsruhe berufen, glückte ihm mit der Übertragung einer Professur in Freiburg 1892/93 der ersehnte Eintritt in das akademische Lehramt, das er dann seit 1896 in Breslau und seit 1903 mit glänzendem Erfolg in Bonn wahrnehmen sollte[4].

Mit jener Übersiedlung nach Straßburg setzte für Schulte nun zugleich die Entwicklung eines engen Verhältnisses, zunächst noch als Schüler, dann als Freund, zu Scheffer-Boichorst ein, das bis zu dessen Tode im Januar 1902 sowohl auf wissenschaftlicher als vor allem auch auf menschlicher Basis Bestand gehabt hat. In diese Freundschaft gewährt uns eine Reihe von Korrespondenzen Einblick, die sich im Nachlaß Schultes fanden, natürlich in der Hauptsache Briefe und Karten Scheffers, doch haben sich auch einige Konzepte von Schreiben Schultes an ihn erhalten[5]. Geben sie manchen Aufschluß für die wissenschaftliche Zusammenarbeit der beiden Historiker, so sind sie vielleicht noch ertragreicher für ihr menschliches Wesen, und bei der in ihnen hervortretenden Eigenart Scheffers scheinen sie mir zugleich reizvolle kulturgeschichtliche Aspekte für die Zeit vor und um die Jahrhundertwende zu vermitteln.

---

[3] Über Wilhelm Wiegand, 1851—1915, 1878 Privatdozent, 1879 Archivdirektor, 1890 ordentlicher Honorarprofessor, 1906 ordentlicher Professor in Straßburg, vgl. den Nachruf von H. Kaiser in der Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins N. F. 30 (1915) S. 467—482; ferner W. Wiegand, Elsässische Lebenserinnerungen, ebenda N. F. 39 (1924) S. 84—117.

[4] Vgl. über Schulte, 1857—1941, M. Braubach, Aloys Schulte und die rheinische Geschichte, Zum 100. Geburtstag des großen Bonner Historikers, Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 1957, auch Rheinische Vierteljahrsblätter 22 (1957); Ders., Aloys Schulte, Kämpfe und Ziele, erscheint demnächst im Historischen Jahrbuch.

[5] In den Teilen des Nachlasses Scheffer-Boichorsts, die 1939 durch Ferdinand Güterbock an die Staatsbibliothek Berlin gelangten und sich heute in der Westdeutschen Bibliothek Marburg befinden, liegen nur ein Schreiben Schultes an Scheffer vom 10. September 1900 und ein weiteres an Dümmler mit Angaben über Scheffer vom 13. Mai 1902. Für Auskünfte bin ich Herrn Dr. Werner Schochow, Berlin, für die Erlaubnis zur Herstellung von Photokopien der beiden Briefe der Westdeutschen Bibliothek in Marburg zu Dank verpflichtet.

2.

Das Material, das hier nicht voll ausgeschöpft, sondern nur skizzenhaft verwertet werden soll, kann schon herangezogen werden, um einen Lebensabriß des Mannes zu geben, den schon länger als ein halbes Jahrhundert der Rasen deckt und von dessen Werden, Wesen und Bedeutung daher heute — anders als bei Schulte — nur wenige eine Vorstellung haben dürften[6].

Paul Scheffer-Boichorst, geboren am 25. Mai 1843 in Elberfeld, wo sein aus angesehener westfälischer Familie stammender Vater Bernard ein Geschäft betrieb, hat eine sehr harte Jugend gehabt. Sein Vater machte Bankerott, die Mutter starb, worauf Paul von einer Tante im westfälischen Warendorf übernommen wurde, die aber ihrerseits dann ihr Vermögen verlor, worauf der Onkel Anton Scheffer-Boichorst einsprang, ein Gutsbesitzer, mit dem auszukommen anscheinend dem Jüngling nicht leicht geworden ist. In Warendorf ging er zur Schule; wie Schulte in nach Scheffers Tode verfaßten Mitteilungen für den mit dem Nachruf in der Berliner Akademie betrauten Ernst Dümmler feststellte, verdankte er dem Warendorfer Gymnasium seine ausgezeichnete philologische Schulung, während der sehr fleißige Schüler, verwunderlich bei dem späteren scharfsinnigen Forscher, ein schlechter Mathematiker war. Mit der nicht eben großen Gestalt und dem schwarzen Haar schien er eher aus Italien als aus Westfalen zu stammen — in seinen letzten Jahren hat ein Hörer ihn mit seinem geistreichen Gesicht und seinem breit herabwallenden, früher rabenschwarzen, nun eisengrau gesprenkelten Bart mit einem tizianischen Kardinal verglichen[7]. Nach Schultes Zeugnis hat er an der

[6] Über Scheffer-Boichorst siehe die Nachrufe: H. Bloch, Historische Zeitschrift 89 (1902) S. 54—71; E. Dümmler, Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 27 (1902) S. 768—770, u. Sitzungsberichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 34, 3 (Juli 1902); Karl Hampe, Historische Vierteljahrsschrift 5 (1902) S. 280—290; A. Schulte, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 5 (1902) S. 172/73; ferner F. Güterbock, Aus Scheffer-Boichorsts Leben, in P. Scheffer-Boichorst, Gesammelte Schriften 1 (1903) u. K. Brandi, Paul Scheffer-Boichorst, Westfälische Lebensbilder 2 (1931) S. 522—538.

[7] B. Guttmann, Schattenriß einer Generation 1888—1919 (1950) S. 193. Siehe auch Wiegand, Elsässische Lebenserinnerungen, S. 101: „Den Sproß der roten Erde vermutete niemand in dem schmächtigen Manne mit den scharfgeschnittenen Gesichtszügen und dem schwarzen Vollbart, er glich eher einem Sohne des Südens". Eine Photographie Scheffers aus älteren Jahren befindet sich im Historischen Seminar der Universität Bonn (aus dem Nachlaß Schultes), die gleiche ist wiedergegeben bei Güterbock und Brandi. Wiedergabe einer Photographie aus der Straßburger Zeit bei L. Dehio, Die Kaiser Wilhelm-Universität Straßburg, in: Das Reichsland Elsaß-Lothringen 1871—1918, III, Wissenschaft, Kunst und Literatur, hrsg. v. G. Wolfram (1934) S. 15.

westfälischen Heimat denn auch nicht sehr gehangen: „Er war seiner Art nach ein Westfale — ehrlich und fest —, aber auf der roten Erde hat er eine harte Jugend verlebt — und das war nicht vergessen." Die Verhältnisse in der engeren Familie müssen sich für ihn nicht sehr erfreulich gestaltet haben, und in der weiteren gab es viele, die sich von ihm abwandten, da er schon früh an dem katholischen Glauben zweifelte und bereits als Abiturient als Freigeist galt. Die Behauptung eines Nachrufs, daß er im Zusammenhang mit dem Kulturkampf zum Bruch mit der katholischen Kirche gekommen sei, ist sicher nicht richtig; diesen hat er vielmehr scharf verurteilt, und wenn er später immer wieder von den im Protestantismus vorherrschenden bornierten Vorurteilen sprach, so hat er auch an eine Wendung zum Altkatholizismus nicht im Entferntesten gedacht. Doch soll auf seine religiöse Einstellung noch später in anderem Zusammenhang eingegangen werden.

Ähnlich wie Schultes Laufbahn durch sein Eingreifen die entscheidende Richtung erhielt, ist merkwürdigerweise auch er selbst durch einen gleichfalls aus Westfalen stammenden, mit ihm weitläufig verwandten berühmten Historiker der Geschichtswissenschaft zugeführt worden, nämlich durch Julius Ficker, dessen Mutter in zweiter Ehe den Vizepräsidenten des Oberlandesgerichts in Münster Franz Scheffer-Boichorst geheiratet hatte[8]. Sie hat den armen Jungen ihrem Sohn in Innsbruck empfohlen, und so hat Paul 1862 die Tiroler Universität bezogen und ist Fickers Schüler geworden, der dann seinerseits immer wieder den Onkel Anton bestimmte, dem Neffen finanziell das Studium zu ermöglichen. Außer in Innsbruck hat er in Göttingen studiert, wo Georg Waitz seine Fähigkeit erkannte und ihn an sich zu ziehen suchte, und dann in Berlin; aber er hat immer in Ficker seinen eigentlichen Lehrer gesehen, und dieser war es auch, der nicht nur den Druck der Erstlingsarbeit über „Friedrichs I. letzten Streit mit der Kurie" beförderte, mit der Scheffer in Leipzig promovierte, sondern ihm auch ermöglichte, der Wissenschaft treu zu bleiben, indem er ihn mit der Bearbeitung der Zeit von Lothar von Supplinburg bis Heinrich VI. für das von Böhmer begründete Werk der Regesta Imperii betraute — auch hier wird die Parallele mit Schultes Berufung an das Straßburger Urkundenbuch deutlich. Die Arbeit an den Regesten,

[8] Vgl. auch zum Folgenden J. Jung, Julius Ficker 1826—1902, Ein Beitrag zur deutschen Gelehrtengeschichte (1907). Daselbst S. 290/91 Auszug aus einem Brief von Fickers Mutter an ihn aus Neuenahr vom 30. August 1862. „Hier im Bade traf ich zufällig einen weitläufigen Verwandten von Vater sel., einen jungen Mann, Sohn von Bernard Scheffer, der dazumalen in Elberfeld Bankerott machte, er will nach Innsbruck zur Universität und sich Dir vorstellen, er wohnt jetzt bei der Tante Zumlich in Warendorf, es sind arme Kinder und, wenn Du kannst, sei ihm doch behilflich."

die, vielfach unterbrochen, nie zu Ende geführt werden sollte, hat Scheffer-Boichorst 1867 in München begonnen, wo er sich zugleich durch Döllinger zu der Beschäftigung mit Dante und den Florentiner Geschichtsquellen anregen ließ. Unendlich viel Material hat er für das Regestenwerk zusammengetragen und kritisch gemustert, dabei sich aber immer wieder durch selbstgestellte reizvolle Aufgaben der Quellenkritik und Quellenrekonstruktion ablenken lassen: in Innsbruck ist man wohl nicht immer damit zufrieden gewesen, was noch in Jungs Biographie Fickers in der Bemerkung seinen Niederschlag gefunden hat, Scheffer sei auf Allotria wie die Herstellung der Paderborner Annalen verfallen. Und doch war gerade dies unzweifelhaft ein Meisterstück, ebenso wie dann die Entlarvung der Fälschung der Florentiner Geschichte durch die beiden Malespini.

Den Mann, der nun schon als einer der scharfsinnigsten und kritischsten Forscher des Mittelalters galt, berief man zum Januar 1872 an das große Unternehmen der Monumenta Germaniae Historica in Berlin; aber es war schon damals klar, daß er bald das akademische Lehramt erreichen würde. Ebenso wie später Schulte ist auch er nicht über die Privatdozentur dazu gelangt, sondern 1875, erst 31 Jahre alt, sofort auf einen Lehrstuhl in Gießen berufen worden. Schon im Frühjahr 1876 folgte er einer Aufforderung zur Übernahme des Ordinariats in Straßburg, wo er nach nicht leichten Anfängen zu dem Ruhm eines der hervorragendsten Lehrer auf dem Gebiete der mittelalterlichen Forschung aufstieg, aus dessen Seminar, wie sein Lehrer Ficker bezeugte, die besten Dissertationen über mittelalterliche Kaisergeschichte hervorgingen[9]. Trotzdem schien er, während minder befähigte Kollegen Ruf auf Ruf erhielten, nicht weiterzukommen, was er selbst sicher nicht ganz mit Unrecht auf seinen katholischen Taufschein zurückführte. In Prag und in Freiburg, in Göttingen und in Breslau war von ihm die Rede[10], und als man ihn Anfang 1890 in Berlin unico loco vorschlug, hat er an die Zustimmung der Regierung zunächst selbst nicht geglaubt[11]. Sie erfolgte dann doch, und so hat er bis zu

---

[9] Jung S. 472.

[10] In einem Schreiben an Schulte vom 17. Oktober 1892 stellte er dem bis dahin vergeblich auf einen Ruf hoffenden Freund seine eigene Person „als Trost" vor: „Ehe ich nach Gießen kam, entgingen mir Prag und Freiburg, und bevor ich hierher berufen wurde, verschmähte mich die preußische Regierung für Göttingen und Breslau". Über seine Bemühungen, Scheffer nach Junkmanns Tod nach Breslau zu bringen, berichtet Alfred Dove in einem Brief an Güterbock vom 30. Juli 1902: O. Dammann, Neue Briefe von Alfred Dove, Historische Zeitschrift 144 (1931) S. 67. Vgl. auch Güterbock S. 37, 52.

[11] Siehe auch das Schreiben Doves an Gierke vom 9. Januar 1890 bei A. Dove, Ausgewählte Aufsätze und Briefe II (1925) S. 133 f.: „Wen werden Sie dort als neuen Historiker bekommen? Die Außenwelt ist sehr gespannt darauf. Scheffer-Boichorst würde nicht bloß die beste Gewähr für eine gute mittel-

seinem Tode am 17. Januar 1902 in der Reichshauptstadt gewirkt. Es geschah mehr durch Wort und Unterweisung als durch umfangreiche Veröffentlichungen; aber wenn auch keine großen Bücher, so hat er doch eine Reihe glänzender quellenkritischer Untersuchungen hinterlassen, die z. T. von ihm selbst 1897 in einem Sammelband „Zur Geschichte des 12. und 13. Jahrhunderts", z. T. von seinem Schüler Güterbock 1903 in zwei Bänden „Gesammelte Schriften" herausgegeben wurden. Seine Vorzüge und seine Grenzen als Historiker werden uns noch zum Schluß in einer Gegenüberstellung mit Werk und Bedeutung Schultes beschäftigen.

3.

Als Schulte 1880 in Straßburg zu ihm stieß, war Scheffer-Boichorst wohl in die Periode seines erfolgreichsten Wirkens als Lehrer eingetreten. Von den dankbaren Schülern jener elsässischen Jahre, zu denen neben Schulte Karl Hampe, Georg Wolfram, Karl Brandi, Erich Marcks, Hermann Reincke-Bloch und Aloys Meister gehörten, haben sich begeisterte Schilderungen über seine Übungen erhalten, die man jeden Freitagabend mit wachsender Spannung erwartete: wie er da den Studenten eine Quelle, mit der er sich gerade beschäftigte, vorlegte und sie selbst an ihrer Zergliederung und Auflösung teilnehmen ließ, wie dann mit philologischer und vor allem psychologischer Schärfe die Folgerungen gezogen wurden und schließlich die zusammenfassenden Erörterungen den Höhepunkt und künstlerischen Abschluß jeder Sitzung bildeten[12]. Aber diese Schüler wissen auch von einer anderen Seite des Verhältnisses zu ihrem Lehrer zu berichten, die sie nicht minder an ihn band und in die gerade auch unsere Korrespondenz hineinleuchtet.

Merkwürdigerweise hatte Scheffer selbst mehrfach zum Ausdruck gebracht, daß es ihm in Straßburg gar nicht gefalle. In einem von Schulte aufbewahrten Brief des Meisters an seinen Onkel Junkmann vom 2. Ja-

---

alterliche Schule bieten, sondern seine Berufung, da er freisinniger Katholik, auch eine kluge politische Handlung sein. Allein nicht so versteht man in Berliner akademischen Kreisen die rechte Politik. Sondern man will das wahre Bedürfnis nach mittelalterlicher Forschung ignorieren und einen Reformationshistoriker haben — neben Treitschke und Koser wissenschaftlich ganz überflüssig —, bloß weil Berlin protestantische Reichshauptstadt und Janssen ein gefährlicher Kerl ist". Siehe auch die Bemerkungen in einem Briefe Baumanns an Schulte vom 1. März 1890: „Dieser Tage las ich, daß Scheffer nach Berlin komme; ich wollte ihm gratulieren und bin nun froh, es nicht getan zu haben. Ich glaube wohl, daß man erstlich in Berlin an ihn gedacht hat; er hat das Unglück, ohne sein Verschulden katholisch getauft zu sein, und das ist dorten, scheint es, unverzeihlich".

[12] Vgl. etwa Bloch S. 65, 68/69.

nuar 1882 hat er die Stadt als den teuersten und freudlosesten Ort der Erde bezeichnet, an dem auch die Universität nicht gedeihen könne und von dem loszukommen er sehnlichst wünsche[13]. Aber man wird solche Aussprüche nicht zu ernst nehmen dürfen, er neigte zum Schimpfen; ganz ähnlich hatte er vordem von München als dem reinsten Biernest gesprochen[14], und später hat er auch Berlin nach anfänglicher Begeisterung mit seiner Kritik nicht geschont. Im Grunde hat er sich doch im Elsaß ganz wohl gefühlt, sowohl in seiner Straßburger Junggesellenwohnung, zuerst am Schiffleutstaden, dann am Thomasplatz, wo ihn zwei Elsässerinnen, Caroline Grell und Madame Pierre, betreuten, die er dann auch mit in die Reichshauptstadt nahm, als vor allem auch im Kreise seiner Schüler, die ihm gewissermaßen die Familie ersetzten, mit denen er sich abends zum Schoppen zusammensetzte, Sonntagsausflüge in die Vogesen und den Schwarzwald unternahm, seinen Geburtstag in Allerheiligen und Oppenau, Semesterbeginn und -schluß sowie Weihnachten bei brennendem Lichterbaume im Gasthof zur Post in Kehl feierte[15]. Bezeichnend, daß er schon in dem ersten noch offiziellen Brief an Schulte, in dem er ihm die Arbeit am Urkundenbuch antrug, einfließen ließ, daß er selbst dabei nur die geschäftliche Seite zu besorgen habe, im übrigen aber darauf halte, daß ihn die Mitarbeiter zuweilen abends um 9 Uhr zu einem Glase Bier abholten. Bei diesen Zusammenkünften und Ausflügen gab man sich völlig ungezwungen, man disputierte und hänselte sich und man sang; noch in späten Tagen erinnerte sich Schulte, wie Freund Wolfram am Rheinstrand zu Füßen des Kaiserstuhls das Scheffelsche Trompeterlied zu

---

[13] Von seinem Ingrimm gegen manche Seiten des Straßburger Lebens spricht auch Dove in seinem Schreiben an Güterbock vom 30. Juli 1902, Dammann a. a. O. Siehe ferner Guttmann S. 194 über seinen Pessimismus hinsichtlich einer Einfügung des Elsasses in das Reich: „Die germanisierende Aufgabe, um die man uns draußen beneidet, ist das reinste Hirngespinst, Elsässer kommen gar nicht zu uns." Nach Güterbock S. 51 schrieb er 1882 an Ficker: „Ich will von Straßburg fort, weil die elsässische Politik in Grund und Boden verfahren ist, weil die Universität trotz der Tausende, die verausgabt werden, keine Zukunft hat, wegen der exorbitanten Teuerung Straßburgs und der nahen Nachbarschaft der billigen Freiburg und Tübingen keine Zukunft haben kann, und dann, weil die Sumpfluft dieser Rheinebene nicht zu meinem Organismus paßt." Über den Wandel in seiner Stimmung siehe Güterbock S. 52, Brandi S. 530, 535.

[14] Güterbock S. 22. Anfangs hatte er allerdings sich begeistert geäußert: „München ist auch ganz der Ort zu einem angenehmen und tätigen Leben. Nicht zuviel Abhaltung von der Arbeit, doch genug Gelegenheit zum Vergnügen, eine herrliche Bibliothek und gutes Bier, Theater und Kunstschätze, Kalbsbraten und Knödel, wie man sie in ganz Deutschland nicht besser ißt — kann ein Sterblicher mehr verlangen?"

[15] Siehe vor allem Brandi S. 531, auch Wiegand S. 109/10.

Gehör brachte[16]. Es war eine Gemeinschaft um den Lehrer, der mit Ironie und Sarkasmus Gelächter und Freude auslöste.

Gerade für diesen Humor, mit dem er andere, mit Vorliebe aber auch sich selbst verspottete, bieten die Schreiben köstliche Beispiele, die er von seinen immer wieder nach dem geliebten Süden führenden ausgedehnten Ferienreisen und häufiger dann nach Schultes Übersiedlung nach Donaueschingen und Karlsruhe an diesen richtete. Aus dem lieben Herrn Doktor wurde 1882 „Lieber Scultete" und seit 1884 die stereotype Anrede „Lieber Herr Aloys"! Da schickte er ihm gemeinsam mit Wolfram und dem später als Erforscher der Schlachtfelder des Altertums berühmten Hans Kromayer aus Forbach Geburtstagsglückwünsche[17]:

Ich bin infolge übermenschlicher Anstrengungen so erschöpft, daß ich nur noch eben sagen kann: Heil sei dem Tag, an welchem Du erschienen, fidibum, fidibum, fidibum. Es ist schon lange her, das freut uns umso mehr. Dazu trinke ich auf Ihr Wohl Bier und esse zu meinem Forellen.

Aus Bludenz bedauert er, Schultes Einladung nach Donaueschingen nicht gefolgt zu sein:

Dann säße ich jetzt im Casino bei all' den Hof- und Domänenräten. Denken Sie sich, als ich hier aussteige, speit der Zug mir den Janitschek aus, und nun umarmt er mich, als ob ich sein Busenfreund wäre. Na es dauert nur bis morgen, und damit Sie sehen, daß ich mein Geschick mit Ruhe ertrage, so komme ich Ihnen einen resoluten Schluck.

Man kann sich vorstellen, mit welchem Schmunzeln er die Karte Janitschek selbst, einem leider dann früh verstorbenen hochbegabten Kunsthistoriker[18], vorlegte, der mit einem „Ich protestiere" unterschrieb. Noch komischer die Verzweiflung, als er bei einem eigenen Besuch in Donaueschingen den nach Münster abgereisten Schulte, mit dem er, wie er sich ausdrückte, einen Bummel hatte machen wollen, nicht antraf:

Das schlechte Bier kann mich am wenigsten trösten, und ein Bär, der bei der grimmigen Kälte, die hier herrscht[19], mit dem besten Grund erwartet werden durfte, kommt auch nicht, mich zu unterhalten. Wenn heute nicht Freitag wäre, würde ich fluchen, daß Sie's bis Münster hören könnten. So will ich's mal mit einem Mittagessen versuchen. Vielleicht hilft's.

---

[16] P. Wentzcke, Georg Wolfram zum Gedächtnis (3. Dezember 1858 bis 14. März 1940), Elsaß-Lothringisches Jahrbuch 19 (1941) S. 8.
[17] Hans Kromayer, 1859—1934. Siehe Wentzcke a. a. O.
[18] Hubert Janitschek, 1846—1893, Herausgeber des Repertoriums für Kunstwissenschaft, wurde 1892 Nachfolger Springers in Leipzig, starb aber schon im folgenden Jahre.
[19] Der Brief ist vom 8. September 1885!

Das sind nur einige Kostproben, zu denen aber wenigstens noch zwei Berichte von seinen Italienreisen angefügt werden sollen[20]. Der eine ist aus La Spezia „so gegen Ende August 1882" datiert und vermeldet, wo er bisher überall Seebäder genommen habe:

Dies ist überhaupt das Prinzip meiner Reise, Rund-Reisebäder zu nehmen. Ich denke eine Broschüre über die Verkehrtheiten des modernen Badelebens und über die Richtigkeit meines neuen, der Patentierung würdigen Prinzips zu schreiben. Im Golf von Neapel wird das Verfahren fortgesetzt; und die Wunderwirkung werden Sie im September sehen können. Hauptbedingung dabei ist: mäßige Körperbewegung, nie über 3½ Stunden des Tages, viel und nahrhaftes Essen und dann vor allem: Vermeidung deutscher Professoren und deutscher Gymnasiallehrer. Letzteres ist conditio sine qua non, und wenn mich germanische Collegen, an denen es nicht fehlt, im Hinblick auf meinen Gsell-Fels „Italien in 60 Tagen" auf deutsch anreden, so sehe ich sie durch meine schwarze Brille mit einem niederschmetternden Blicke an; einmal habe ich auch schon gesagt: capisco niente! Denn die Menschen sind entsetzlich, nicht bloß in ihrer dauernden Eigenschaft als Professoren, sondern auch als Reisende, die meistens kein Wort Italienisch verstehen und sich dem Landsmanne, der nur ein bißchen radebrechen kann, wie die Kletten anhängen.

Der zweite Brief ist mehr als ein Jahrzehnt später geschrieben und wendet sich aus „Milano" an Schulte und Erich Marcks gemeinsam, die damals gerade ihren ersten Lehrstuhl in Freiburg bestiegen hatten. Er mag hier ganz zum Abdruck gebracht werden. Wie bezeichnend — angesichts der weltmännischen Ambitionen von Marcks, dem späteren Bismarckbiographen — schon die Anrede!

Teurer Herr Aloys, edler Herr von Erich!

Im Augenblick bin ich recht zufrieden. Die Sache ist nämlich die: meine sparsame Caroline hatte mir den elendesten Anzug mitgegeben, denjenigen, welcher schon meine vorige Reise mitgemacht hatte. Natürlich ging er bald ganz aus der Naht, schon in Terracina hingen Fransen über den Stiefeln, und in Gaeta sah man Teile meines Körpers, gegen deren plastische Abrundung an sich nichts einzuwenden ist, deren Verhüllung aber selbst die italienische Polizei verlangt. Dennoch gelangte ich mit Hülfe von Zwirn und Nadel weiter. In Mailand aber — nein, da mußte Wandel geschafft werden. Und eben bin ich dem Magazine von Fratelli Bocconi wie neugeboren entstiegen. 53 Lire der ganze Anzug! Ein

[20] Die jährlichen Reisen nach dem Süden waren ihm ein absolutes Bedürfnis: „Am ersten Ferientage", so berichtet Guttmann a. a. O., „stieg er in den Zug nach Italien und kam am letzten zurück. Er tauchte in den Archiven und Klosterbibliotheken unter, saß auch gern in den Osterien bei Bauern und Schustern". Siehe auch den Bericht Doves an Güterbock über sein Zusammensein mit Scheffer-Boichorst in Lugano im September 1887 bei Dammann a. a. O.: „Zu den Weinhäusern der Dörfer machte er den Führer, und wir freuten uns seiner Kennerschaft gegenüber Land und Leuten". Daß sein Name in Italien einen hellen Klang hatte und ein guter Teil seines Herzens diesem Lande und seiner Geschichte gehörte, stellt Schulte zu Beginn seines Nachrufes in den Quellen und Forschungen fest.

enormes Geld! etwa 40 Mark nach heutigem Kurse. Dafür hält er aber auch jahrelang, und wahrscheinlich läßt er sich noch für eines meiner künftigen Söhnlein zurechtmachen. Dann bin ich in einen Salone gegangen. Mein fradiavoleskes Haar fiel unter der Hand eines ausgezeichneten Künstlers. Dreimal stutzte er die Schere, ehe er zuschnitt, und schneller, als mein Auge ihm folgen konnte, stand er von meiner Rechten an meiner Linken, von meiner Linken an meiner Rechten. Dabei eine Suade, gegen die alle Beredsamkeit Onckens[21] die reinste Stotterei ist. Dank diesem Meister seines Fachs, dank Fratelli Bocconi erscheine ich nun, da ich einen Blick in den Spiegel werfe, wie ein Gott, zwar in gesetzterem Alter, aber doch immer wie ein Gott. Und da — staunet — fährt mir der Gedanke durch den Kopf, daß ich mich so (Ende dieser Woche) auch allenfalls in Freiburg präsentieren könnte! Das schreibe ich Euch, damit Ihr nicht vor Überraschung umfallt und keinen Schaden nehmet, auch damit Ihr Euch immerhin noch durch die Flucht entziehen könnt. Aber ganz Sicheres weiß man noch nicht. Heute verlasse ich Mailand, um nach Lugano zu reisen.

Mit bestem Gruße der Eurige[22].

Doch genug der Scherze! Zeigen sie immerhin deutlich die ganze Art Scheffers und zugleich die menschliche Nähe zwischen ihm und dem jungen Schulte, so bietet die Korrespondenz doch auch Anderes: sie öffnet uns den Weg in die Werkstatt der beiden Forscher.

4.

Aloys Schulte hat gewiß auch anderen Lehrern und Freunden aus jenen Jahren am Oberrhein in seiner wissenschaftlichen Ausbildung viel zu danken gehabt, so dem Neuhistoriker Hermann Baumgarten, der, entschiedener Protestant und kämpferischer Liberaler, doch dem Katholiken zeitlebens gewogen blieb[23], dem berühmten Juristen Rudolf Sohm und vor allem dann dem fürstenbergischen Archivar und späteren Münchener Reichsarchivdirektor Franz Ludwig Baumann, der in Donaueschingen nach Schultes eigenem Zeugnis sein letzter Lehrer war und ihm ein treuer Freund wurde[24]. Wieviel haben ihm daneben auch die gleichaltrigen und

---

[21] Es handelt sich wohl um den Gießener Historiker Wilhelm Oncken, 1838—1905, mit dem Scheffer 1875/76 in Gießen zusammen war.

[22] Er ist dann doch nicht nach Freiburg gekommen. In einem Schreiben Schultes an Brandi aus dem Oktober 1893 heißt es: „Scheffer ist im letzten Augenblick nach Venedig abgebogen."

[23] Über Baumgarten, 1825—1893, vgl. E. Marcks in der Einführung zu H. Baumgarten, Historische und politische Aufsätze (1894). Marcks erinnerte sich noch in seinem Glückwunschschreiben zu Schultes 70. Geburtstag, „wie Vater Baumgarten traurig war, als Du Straßburg verließest; so gehe es den Professoren, die besten Leute gingen dann fort, wenn man sich eben voll mit ihnen eingelebt habe! Das war in des alten liberalen Kämpfers Munde, zu Dritten geäußert, sehr voll zu nehmen".

[24] Franz Ludwig Baumann, 1846—1915: siehe den Nachruf von Tumbült in Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins N. F. 31 (1916) S. 116—129.

jüngeren Doktoren und Studenten gegeben, mit denen er sich in dem sogenannten Straßburger Kreis zusammenfand, einer hochgemuten und hochstrebenden Gesellschaft junger Männer, aus der ihm der ja schon mehrfach genannte Erich Marcks, der Kirchenhistoriker Hans von Schubert und der Geograph Alfred Hettner für immer verbunden blieben[25]. Aber über allen stand doch für ihn in väterlicher Güte und zugleich in bohrendem Antreiben Scheffer-Boichorst.

Sicher ist Schulte Gast in Scheffers Übungen gewesen, die ihm neben der Arbeit am Straßburger Urkundenbuch die Anregungen zu bedeutenden quellenkritischen Untersuchungen über die elsässische Annalistik und über die elsässischen Anfänge der Habsburger gaben. Der Meister hat ihn wohl auch in Verbindung mit der österreichischen Schule der Diplomatik und Quellenforschung gebracht, die damals unter Sickels Leitung blühte: bald wechselten in deren Organ, den Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Scheffers zahlreiche Quellenstudien mit solchen Schultes ab. Dann wurde freilich umgekehrt nach Schultes Übersiedlung nach Karlsruhe und seiner Übernahme der Redaktion der Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins der jüngere zum Vermittler für den älteren. Eifrig wurde zwischen beiden wegen der Aufnahme von Studien Scheffers in die Zeitschrift, die unter Schultes energischer und zielbewußter Leitung hohes Ansehen gewann, korrespondiert[26]. In seiner ulkigen Art teilte da wohl der Straßburger Professor

---

[25] Davon zeugen zahlreiche Korrespondenzen in Schultes Nachlaß. Hingewiesen sei auf das Material, das sich darin über einen tragischen Vorfall findet, der bald nach Schultes Übersiedlung nach Donaueschingen an der Straßburger Universität zu einer tiefen Erregung unter den Studenten und einer Untersuchung durch den Senat führte, nämlich den Selbstmord des dem Kreis angehörenden Martin Hettner (Alfreds Bruder) auf Grund eines Zusammenstoßes mit Korpsstudenten, denen er als Vertreter der Studentenschaft wegen ihres provozierenden Verhaltens bei einem Stiftungsfest entgegengetreten war und die ihn darauf zunächst auf Säbel gefordert und dann für satisfaktionsunfähig erklärt hatten. Die Angelegenheit wird auch in einem Brief Scheffer-Boichorsts an Schulte vom 28. Juni 1884 berührt: „Hier beruhigt man sich noch immer nicht. Im Kolleg ewige Bewegung; man kann nicht mehr stillsitzen, zuletzt werde ich immer selbst ganz nervös. Baum[garten] hat seine Aufregung ins Gebirge tragen müssen, und fürs Seminar bereitet sich kein Mensch mehr vor. Das Semester ist ruiniert, und die Aussichten für 1884/85 sind kotzschlecht." Seinerseits war der mit dem Toten befreundete Erich Marcks mit Scheffers Verhalten nicht zufrieden. Er habe, wie er am 31. Juli 1884 an Schulte schreibt, ebenso wie Baumgarten den Maßstab kluger, kühler Moral an Martin Hettners Ende gelegt und sich in diesem Sommer „launisch und alt" gezeigt.

[26] Von Scheffer-Boichorst erschienen in der Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins N. F. 3 (1888) S. 173—191: Die Heimat der Constitutio de expeditione Romana; 4 (1889) S. 291—299: Zur Geschichte der Reichsabtei Erstein. — In den Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 8 (1887) S. 137/38, findet sich folgende Notiz: „Über den Kreis lokaler Bedeu-

dem Redakteur mit, daß er „zwei wunderschöne, ganz ungedruckte Urkundelein" gefunden habe, die vorzüglich für die Zeitschrift paßten, oder daß er „ein nüdliches Aufsätzchen" geschrieben habe, das „unter Brüdern und Schwestern außer dem Honorar seine 25 Separatabzüge wert" sei, oder daß er neuerdings „ein wundernettes Aufsätzchen" ihm gern überlassen wolle. „Gestern", so bestätigte er am Sonntag Jubilate des Jahres 1888,

die köstlichen Separatabzüge erhalten und heute das Geld! Vortreffliche Bedienung. Ich gehe gleich nach Kehl und werde mich nicht mit dem gewöhnlichen Sonntagsschoppen begnügen, sondern ‚ebbes extra Fines' auf Ihre Zeitschrift trinken. Dieselbe gehört unzweifelhaft zu den ersten Europas. Darum muß dieselbe auch vom Seminar gehalten werden, und ich möchte nun fragen, was der äußerste Preis der bisher erschienenen Bände der neuen Folge ist.

Aber man warf sich nicht nur gegenseitig die Bälle zu, man arbeitete auch intensiv miteinander. Scheffers Schreiben sind voll von Anfragen, die sich meist auf die Echtheit dieser oder jener Urkunde beziehen oder zum Vergleich von in Donaueschingen bzw. Karlsruhe liegenden Stücken bitten[27]. Wir können an Hand dieser Fragen und Mitteilungen die Entstehung mancher seiner Aufsätze über Urkunden Friedrich Barbarossas und Heinrichs VI. für elsässische, schweizerische und burgundische Klöster feststellen, und wir gewinnen vor allem Einblick in den ganzen Fragenkomplex um die Reichenauer Fälschungen, die ausgehend von Scheffer-

---

tung erhebt sich die neue Folge der Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, herausgegeben von der badischen historischen Kommission, redigiert von Archivrat A. Schulte..., nicht nur durch das weite und historisch wichtige Gebiet, das ihr Programm umspannt, den Südwesten Deutschlands mit seinen vielverzweigten Beziehungen, sondern auch durch die Gediegenheit des Inhalts, welcher sie unseren besten Zeitschriften an die Seite stellt. Die rege Tätigkeit auf dem Boden wissenschaftlicher Forschung, die jetzt ihren Mittelpunkt im Archiv zu Karlsruhe findet, hat bereits eine tüchtige Schule geschaffen". Siehe auch A. Krieger, Fünfundsiebzig Jahre „Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins", in N.F. 40 (1927) S. 30.

[27] Für viele Beispiele nur eins aus dem November 1887, das sich auf angeblich in Karlsruhe befindliche Urkunden für Königsbrück bezieht: „1) Haben Sie das Orig. von St[umpf] 4481? 2) Haben Sie noch eine andere Urk. Friedrichs I. für K., etwa eine von 1156, Februar? 3) Haben Sie eine Papsturkunde für K. aus dem 12ten Jahrhundert? Gibt es eine solche überhaupt und wo ist sie gedruckt? Wenn Sie mir all diese Fragen bejahen können, so denke ich Sonnabend nach K. zu kommen. Dann würde ich mir auch die Urk. Frs. I. für Salem ansehen." Siehe auch die Bemerkung Scheffers zu einer Veröffentlichung in den Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 9 (1886) S. 208: „Auf meinen Wunsch prüfte Freund Schulte in Karlsruhe ... die Urkunde Friedrichs für Salem... Meine ... Vermutung ist nun durch Schulte bestätigt worden."

Boichorsts Untersuchung der 'Constitutio de expeditione Romana' und im Zusammenhang mit Schultes Forschungen über Reichenauer Städtegründungen im 10. und 11. Jahrhundert unter beider Anleitung und Unterstützung der spätere Göttinger Historiker Karl Brandi in seinen Erstlingsarbeiten geklärt hat[28].

5.

Für Schulte ist Scheffer indessen nicht nur der wissenschaftliche Mentor und Arbeitsgenosse gewesen. Wir sahen, daß er ihm ja sein erstes Auskommen am Straßburger Urkundenbuch verdankte. In der Folgezeit hat Scheffer in der dafür zuständigen Kommission immer wieder die Interessen des Jüngeren vertreten und dafür gesorgt, daß er auch arbeitsmäßig von den älteren Mitarbeitern wie dem tüchtigen zum Archivdirektor und Professor in Straßburg aufsteigenden Wilhelm Wiegand — „unser gemeinschaftlicher Gönner, der Lordarchivar von Straßburg", wie ihn dann

[28] Im Vorwort zu der als Band I der von der Badischen Historischen Kommission herausgegebenen Quellen und Forschungen zur Geschichte der Reichenau 1890 erschienenen Arbeit von Brandi, Die Reichenauer Urkundenfälschungen, heißt es S. VI: „Die Untersuchung über die Entstehung der Constitutio de expeditione Romana hatte Herrn Professor Dr. Scheffer-Boichorst und in weiterem Verlauf auch Herrn Archivrat Dr. Schulte dazu geführt, den Fälschungen der Reichenau näher nachzugehen und ihren Zusammenhang vorläufig festzustellen. Ein Schüler des ersteren, Herr Brandi, hatte dann die Untersuchung selbständig übernommen und war mit dieser gleichfalls schon zu wichtigen Ergebnissen gelangt." Siehe ebenda S. XII die Bemerkung Brandis, wonach er sich an die Untersuchungen Scheffers und Schultes in mehr als einer Beziehung angelehnt habe und man, was dort nebenbei vermutungsweise geäußert sei, im Folgenden in seiner ganzen Ausdehnung bestätigt finden werde. In Schultes Nachlaß liegt eine Reihe von Briefen Brandis aus diesen Jahren. — Nach Brandi hat auch Karl Hampe, 1869—1936, in seinen wissenschaftlichen Anfängen Förderung durch Scheffer und Schulte gemeinsam erfahren. Am 6. März 1893, unmittelbar vor Schultes Übersiedlung nach Freiburg zur Übernahme der Professur, wendet sich Scheffer-Boichorst an ihn, den er diesmal mit „Hochverehrter Herr Kollege, lieber Herr Aloys!" anredet, mit folgender Anfrage: „Ist der Teil des Ruppertschen Buches über Geroldseck schon erschienen, welcher die ungedruckten Urkunden bringen sollte? Ich suche nämlich für die Arbeit eines meiner Zuhörer eine Urkunde Konradins, die Ruppert nach dem Original im Karlsruher Archiv im ersten Teile nur zitiert, während er sie im zweiten Teile vollständig drucken wird. Ruppert führt nur das Jahr 1265 an. Uns würde nun höchst erwünscht sein, die genauen Daten, Zeugen und Inhalt zu kennen. Wenn der vollständige Druck noch nicht erschienen ist, würden Sie dann nicht die Freundlichkeit haben, uns den angedeuteten Dienst zu leisten? Es soll auch die letzte Bitte sein, die ich in Hinsicht auf Karlsruher Archivalien ... an Sie richten werde". Bei dem Zuhörer handelt es sich um Hampe, der in seinem 1894 erschienenen Buch über Konradin von Hohenstaufen neben Scheffer-Boichorst auch Professor Schulte in Freiburg seinen Dank ausspricht.

Scheffer ironisch bezeichnete[29] — nicht übervorteilt wurde. Dringend warnte er Schulte einmal, nicht darauf hereinzufallen, das Register nicht nur für den von ihm herausgegebenen Band III, sondern auch für den von Wiegand bearbeiteten Teil des Urkundenbuches zu übernehmen:

Dies zu machen ist Sache des Herrn Archivdirektors, der durch das Urkundenbuch in eine hohe Stellung hineingekommen ist, ohne irgend eine unbequeme Arbeit gemacht zu haben. Sie können Besseres machen, als langweilige Register. Vor allem neben dem Bande Augsburger Stadtchroniken[30] noch ein Register zu machen, ist ganz verkehrt, und Sie müssen Arbeiten ausführen, die Sie fördern. Ich schreibe in großer Eile und zu dem Zwecke, Sie dringend vor Übernahme des Registers zu warnen. Nochmals: das Register ist Wiegands Sache, der immer nur das Angenehmste gehabt hat.

PS. Ich ermächtige Sie — wenn Sie's aus irgendwelchem Grunde für wünschenswert halten — diese meine Ansicht Herrn Wiegand verbotenus mitzuteilen.

Er wußte es auch einzurichten, daß die Kommission der Übersiedlung Schultes nach Donaueschingen sofort zustimmte, obwohl sie, wie es in dem von ihm selbst geschriebenen Zertifikat heißt,

Herrn Dr. Aloys Schulte nur ungern in einen anderen Wirkungskreis übergehen sieht.

Und er hat dann auch darauf hingewirkt, daß dem mit Glücksgütern nicht gerade gesegneten Urkundenbearbeiter noch zustehende Zahlungen zuteil wurden, wie folgendes echt Scheffersches Schreiben an den lieben Herrn Aloys aus dem Juli 1884 zeigt:

Die Kommission hat noch nicht tagen können, weil Wiegand noch immer in der Schweiz, mit der Erweiterung seiner Familie beschäftigt, den Honigseim seines

---

[29] Wie sich auch aus Wiegands Elsässischen Lebenserinnerungen S. 100 f. ergibt, sind er und Scheffer-Boichorst sich menschlich nicht nähergekommen: „Seine wissenschaftliche Stärke", so schreibt Wiegand von dem Älteren im Hinblick auf die ihm übertragene Aufgabe der Edition des Straßburger Urkundenbuches, „lag vor allem in seinem spürenden, bohrenden Scharfsinn und in einer divinatorischen Kombinationsgabe, er bevorzugte viel mehr die innere historische Kritik als die paläographisch-diplomatische Forschung. So konnte er mir für meine Aufgabe wenig bieten, wenn er überhaupt dazu geneigt gewesen wäre. Denn seine ganze Art, die sein Schüler Güterbock später mit liebevoller Nachsicht gezeigt hat, war nicht dazu angetan, mich wenigstens innerlich ihm nahezubringen." Wiegand stellt dann aber fest, daß Scheffer sich seinen studentischen Schülern, namentlich wenn sie ihm sympathisch waren, mehr als Freund und Genosse gab denn als Lehrer: „Und doch war er als letzterer, besonders bei den Übungen, groß und originell, ebenso bedeutend wie als Gelehrter und Forscher." Siehe übrigens über Wiegand das sehr positive Urteil von F. Meinecke, Straßburg/Freiburg/Berlin 1901—1919, Erinnerungen (1949) S. 33.

[30] Den Ende 1884 von dem mit der Herausgabe der „Chroniken der deutschen Städte" betrauten Erlanger Historiker Karl Hegel erhaltenen Auftrag zur Übernahme der bisher von Frensdorff bearbeiteten Augsburger Chroniken hat Schulte nach seiner Versetzung nach Karlsruhe und seiner Berufung in die Badische Historische Kommission wieder zurückgegeben.

neuen Standes kostet[31]. Vielleicht entschädigt Sie dies prächtige Bild für das mangelnde Geld! Da ich übrigens selbst im Moment, gegen meine sonstige Gewohnheit, bei Kasse bin, so stehe ich sehr gern vorstreckender Weise zu Ihrer Verfügung. Sie dürfen's nur sagen.

Wohl schon bei der Anstellung am Fürstenbergschen Archiv, sicher aber bei Schultes weiterem Aufstieg hat Scheffer seine Hand im Spiele gehabt. Als jener Ende 1885 in Karlsruhe Archivrat wurde, konnte er ihm in einem herzlichen Glückwunschschreiben mitteilen, daß er das in seiner „ahnungsvollen Seele" vorausgeschaut habe, da er unter dem Siegel der Verschwiegenheit „zu einer unmaßgeblichen Äußerung" aufgefordert worden sei:

Also durfte ich auch Ihnen nicht schreiben, daß ich (zu einem mir selbst offiziell ganz unbekannten Zwecke) in allen Tonarten Ihr Lob gesungen hatte. Wenn ich aber einmal singe, ist es ja immer wunderschön und engelgleich. Sogar Ihren Charakter habe ich besungen. Hoffentlich sind Sie einsichtsvoll genug, letzteres als unverantwortlich zu bezeichnen! Aber es ist einmal geschehen, und in Karlsruhe erwartet man nun die reinste Sanftmut, Geduld, Hingebung, mit einem Worte das Äußerste eines Tugendboldes.

Durchaus hat er es dann verstanden, gebilligt und unterstützt, daß Schulte, in berechtigtem Stolz auf seine Leistungen, denen er um 1890 ein gewichtiges großes Werk zur neueren Geschichte über den Markgrafen Ludwig Wilhelm von Baden und den Reichskrieg gegen Frankreich 1693—1697 anreihte, aus der archivalischen in die akademische Laufbahn drängte. Im Mai 1888 wandte sich Schulte an ihn mit der Frage, ob er wohl sich um die Nachfolge seines von Münster nach Halle berufenen Lehrers Theodor Lindner bemühen sollte:

Für ein Ja spricht entschieden, daß ich später wohl kaum noch Aussicht auf einen Lehrstuhl habe, da bin ich vielzusehr Archivarius geworden. Und lange Archivarius sein, heißt doch auch, immer mehr in dem großen Sumpf von Quellen, Urkunden usw. zu versinken, immer mehr die wissenschaftliche Herrschaft über den Stoff, den weiteren Blick einzubüßen.

Scheffer-Boichorst hielt denn auch einen Versuch nicht für aussichtslos. Im Hinblick auf mögliche Kandidaten meinte er:

Man muß über den Kreis der Dozenten hinausgreifen, und da scheinen Sie mir doch die besten Aussichten und Ansprüche zu haben. Es freut mich nun, aus Ihrem Briefe zu ersehen, daß Sie der günstigen Lage der Dinge gegenüber nicht untätig bleiben wollen. Sie kennen die Münsterschen Verhältnisse ja viel besser als ich, und werden also auch ermessen können, wo die Hebel anzusetzen sind. Kann ich etwas tun, so bitte ich es mir nur zu sagen. Soll ich etwa an Lindner schreiben?

---

[31] Wiegand befand sich damals auf Hochzeitsreise.

Aber damals begann für Schulte eine Kette von Enttäuschungen, die nicht zum wenigsten ihren Grund darin hatten, daß er Katholik war[32]. Durch Einwirkung auf seinen Freund, den aus dem Baltikum stammenden Historiker Schirren[33], hat es Scheffer zwar 1889 erreicht, daß der Karlsruher Archivrat von der Philosophischen Fakultät der Universität Kiel für ein Extraordinariat in Vorschlag gebracht wurde. Die preußischen Ordinariate der eigentlich protestantischen Universitäten, so meinte er zu Schulte, dessen aus Schwaben stammende junge Frau anscheinend unter dem Einfluß ihrer Mutter Bedenken gegen eine Verpflanzung an die Ostsee hatte[34], würden ihm ja wohl verschlossen bleiben, aber als Extraordinarius in Kiel stünden ihm, allein in Preußen, zunächst Münster und dann auch Bonn in sicherer Aussicht:

Sind Sie dann einmal preußischer Extraordinar, so müßte die Borniertheit doch schon sehr weit gehen, wenn man den Münsteranern wieder einen Protestanten schickte, die Borniertheit und die Ungerechtigkeit.

Indessen Schulte erhielt keinen Ruf, weder nach Kiel noch nach Münster. Er hat dem inzwischen nach Berlin berufenen Scheffer-Boichorst in einem uns im Entwurf erhaltenen Schreiben aus dem Frühjahr 1891 bitter darüber geklagt, daß seine Lage trotz aller erfolgreichen wissenschaftlichen Anstrengungen immer aussichtsloser werde und er seine Hoffnungen begraben müsse:

Sie wissen, daß ich in Münster keinen Schritt getan habe. Ich wollte mir die Enttäuschung und den Ärger ersparen. Gewisse Hoffnungen, welche mir Ihr Wort gab, kamen freilich immer wieder hervor. Ich weiß es sehr wohl, daß es preußische Maxime ist, auf soi-disant katholische Anstalten Protestanten zu schicken, auch kenne ich kein Beispiel als das Ihrige für das Gegenteil. Ich gebe mich daher grundsätzlich keiner Hoffnung mehr hin, täte ich es und würde ich enttäuscht sein, so wäre es mir zu schwer. So liegen ja die Dinge, kommt ein Katholik in Preußen zu einer Anstellung, so macht man mit dem Zentrum ein Geschäft. Nun bin ich kein Ultramontaner, kein Parteimann, so wenig ich Grund fühle, die Kirche zu hassen, und so fest ich gewillt bin, mich nur durch meine wissenschaftliche Überzeugung leiten zu lassen, und den ersten sehen will,

---

[32] Siehe dazu meine Arbeit Aloys Schulte, Kämpfe und Ziele (erscheint im Historischen Jahrbuch).

[33] Karl Schirren, 1826—1910. Als aus der Berufung Schultes nach Kiel nichts wurde, hat Schirren Schulte gegenüber sein Bedauern ausgesprochen, „Herrn Professor Scheffer-Boichorst nicht einen besseren Erfolg seiner warmen Empfehlung anzeigen zu können".

[34] „Freilich", so heißt es in Scheffers Brief vom 25. April 1889, „es ist Kiel, und so weit wird die Mutter das einzige Kind nicht gern ziehen lassen, und wahrscheinlich fühlt Frau Oda [Schultes Frau] bei dem Namen Kiel etwas wie einen Schüttelfrost. Ich bin auch weit entfernt, deren Gefühle als Sentimentalitäten zu verurteilen. Aber ich meine doch, sie dürften nur dann den Ausschlag geben, wenn I h n e n s e l b s t dieser hohe Norden für Schwiegermutter und Frau absolutes Unglück zu bedeuten scheint."

der mich des Gegenteils bezichtigt. ... Ich versuche daher die Hoffnung in die letzten Winkel des Herzens zu verbannen, obwohl ich mir sage, daß ich den anderen, welche befördert werden, nicht nachstehe und früher oder später den Tag kommen sehe, wo ich in Folge von Mangel an Hilfsmitteln und Anregung versauert sein werde.

Doch dann ergab sich im folgenden Jahre durch den Abgang des Neuhistorikers von Holst nach Amerika eine Vakanz an einer badischen Universität, in Freiburg, und die Karlsruher Regierung, die Schulte aus Anlaß seiner Ablehnung des ihm 1890 angetragenen Postens des Stadtarchivdirektors in Köln gewisse Zusagen gemacht hatte, nahm ihn, dessen Buch über den „Türkenlouis" nun vorlag, für die Nachfolge in Aussicht. Scheffer war in diesem Falle freilich zunächst skeptisch:

Ob gerade dieses Buch Ihnen die Professur in Freiburg eintragen wird? Es könnte der Fall sein, wenn Sie gerade *nur dieses* Buch geschrieben hätten! Denn dann würde alle Welt sagen: er ist ausschließlich neuerer Historiker. Nun aber wird man trotz dieser Leistung Sie stets mehr fürs Mittelalter in Anspruch nehmen, und Simson[35] wird nicht ohne Grund fragen, ob er sich denn bei lebendigem Leibe begraben lassen solle.

Und dann, so meinte er weiter, der Katholizismus:

Werden nicht Holst und Simson in dieser Hinsicht skrupulös sein? Gehören nicht beide zu der leider so verbreiteten Sorte von Leuten, denen die Konfession höher steht, als die Wissenschaftlichkeit?

Damit hatte er in der Tat durchaus recht. Aber wie er selbst wieder sich anbot, alles für seinen Freund zu tun und persönlich bei Holst zu intervenieren, so war er überzeugt, daß schließlich Schulte doch einmal zum Zuge kommen werde:

Im Übrigen seien Sie guter Dinge, lieber Herr Aloys! Wenn's diesmal noch nichts werden sollte, Ihr Ziel werden Sie doch erreichen.

Nun, es ist schon diesmal etwas geworden. Trotz des Widerstands der Fakultät und einer wüsten Pressehetze gegen den „Römling" und das angebliche Eindringen des Ultramontanismus in die geheiligten Räume der Universität wurde Schulte der Lehrstuhl übertragen, neben dem ein zweiter speziell für neuere Geschichte für seinen protestantischen Freund Erich Marcks geschaffen wurde[36]. Er ist in Freiburg nicht freundlich

[35] Bernhard von Simson, 1840—1915, Professor für mittelalterliche Geschichte in Freiburg. Siehe über ihn den Nachruf von A. Dove in Historische Zeitschrift 115 (1916) S. 469—471. — Hermann v. Holst, 1841—1904, ging 1892 an die Universität Chicago, von wo er 1900 nach Freiburg zurückkehrte.

[36] Vgl. H.-G. Zmarzlik, Die Geschichtswissenschaft an der Universität Freiburg in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Beiträge zur Geschichte der Freiburger Philosophischen Fakultät (1957) S. 173—177; Braubach (s. o. Anm. 32).

aufgenommen worden und ist so nicht ungern schon 1896 dem Rufe nach Breslau gefolgt, wo ihm nunmehr die an sich keineswegs erstrebte konfessionell gebundene Professur gegeben wurde.

6.

Die enge Gemeinschaft zwischen ihm und Scheffer-Boichorst war im Grunde schon 1890 bei dessen Abgang vom Oberrhein nach der Reichshauptstadt zu Ende gegangen. Die Freundschaft aber blieb, wenn auch die Korrespondenz seltener wurde, was in der Hauptsache wohl an dem viel beschäftigten Berliner Ordinarius lag, der mitunter auf einer Postkarte für die bevorstehende Ferienzeit aus Capri oder Taormina oder Athen einen ellenlangen Brief versprach, diesen dann aber doch nicht schrieb. Dafür hörte Schulte in den ersten Jahren von Freunden wie Erich Marcks und Albert Naudé, solange diese noch als Dozenten in Berlin wirkten [37], von dem verehrten Lehrer, so u. a. von dessen erster im Hause Schmollers stattfindenden Begegnung mit Heinrich von Treitschke, mit dem er sich dann trotz der völligen Verschiedenheit der Charaktere und Interessen recht gut verstand [38], aber auch von manchen lustigen Abenden und Ausflügen, die Scheffer auch in Berlin mit jüngeren Kollegen und Schülern veranstaltete. Naudé, der dann als Professor in Marburg ein frühzeitiges tragisches Ende nahm, konnte sich nicht genug tun in Bewunderung der Liebenswürdigkeit und Bescheidenheit des großen Gelehrten, die, wie er meinte, für einen ordentlichen Professor fast zu groß sei, und er war nicht wenig stolz darauf, daß der „liebe Scheffer" es sich mit besonderem Genuß angelegen sein ließ, ihn als entsetzlichen Preußen — er gab die Politische Korrespondenz Friedrichs des Großen heraus — zu verspotten. Anfangs scheint Scheffer-Boichorst sich in Berlin ganz wohl gefühlt zu haben. Hier, so schrieb er nach seiner Übersiedlung an Schulte, sei abgesehen von den schauderhaften Räumen des Seminars alles schön, ja herrlich, und einige Monate später betonte er erneut, daß es in Berlin „gar sehr schön, lieblich und zugleich großartig" sei, es nur durchaus

[37] Albert Naudé, 1858—1896. Eine Reihe von Briefen von ihm findet sich in Schultes Nachlaß.

[38] Naudé an Schulte, 8. Mai 1890: „Professor Scheffer gefällt mir ganz außerordentlich ... Wir sind in den letzten zwei Wochen viermal zusammengewesen, u. a. bei Marcks, an einem sehr netten Abend, auch Koser, Dr. Baumgarten, Dr. Brandi. Ein andermal waren wir bei Schmoller, wo Scheffer Herrn von Treitschke kennenlernte; letzterer war sehr animiert, er erzählte reizend und farbenprächtig, mit sprudelndem Humor von seiner Reise nach Konstantinopel und Athen." Guttmann weiß von Treitschke und Scheffer zu berichten, daß „der Maler auf weiten Wandflächen und der strichelnde Miniaturist gute akademische Nachbarschaft" hielten.

an freier Zeit fehle, um „die turmhoch angewachsenen Briefschulden" zu erledigen. Später hat er nach anderen Zeugnissen sich nicht mehr so glücklich gefühlt und wohl nicht ohne Wehmut an die Jahre am Oberrhein zurückgedacht. Als ihm 1899 eine Professur in Wien angeboten wurde, hat er zeitweise ernsthaft erwogen, sie anzunehmen. Schon bereiteten seine Schüler unter Führung von Albert Werminghoff[39], Karl Hampe und dem späteren Koblenzer Archivdirektor Schaus für seinen Abschied aus Deutschland eine Ehrung vor in Gestalt eines Albums mit Photographien seiner treuesten Anhänger und Listen aller derer, die an seinen Übungen teilgenommen hatten: im Ganzen, so benachrichtigte Werminghoff den freudig zustimmenden Schulte, würden es wohl an die 400 sein; welche Freude müsse es für Scheffer sein, zu sehen, wieviel sich mit Stolz als seine Schüler bekennten! Es scheint, daß sein eigener alter Lehrer Ficker, den er in Innsbruck besuchte, ihm nicht zugeredet, wenn nicht gar abgeraten hat, nach Österreich zu kommen[40]. Auch da hat Scheffer wieder an Schulte gedacht, wie ein Brief aus dem folgenden Jahr an den Freund zeigt:

Schade, daß man Sie nicht nach Wien berufen hat. Als ich dort war, um persönlich anzunehmen, dann aber mit schwerem Herzen ablehnte, habe ich Ihnen kräftigst das Wort geredet; wie die Folge gezeigt hat, leider vergebens.

In diesem letzten seiner Briefe, der sich in Schultes Nachlaß findet, dankt er mit besonderer Herzlichkeit für die Zusendung des soeben erschienenen Werks des Freundes über die Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien, in dem er mit großem Genuß und reicher Belehrung gelesen habe. Er berichtet dann von seinem Befinden, das im allgemeinen vortrefflich sei, doch gehe es mit seinen Augen so schlecht, daß er bei Licht so gut wie nichts mehr tun, nicht einmal lesen könne. Schulte aber mag sich bei der anschließenden Milieuschilderung lebhaft an das oft aufgesuchte Straßburger Domizil des Junggesellen erinnert haben:

Caroline, die doch auch älter wird, hat sehr viel Arbeit, denn Frau Pierre, die aber trotz ihres Leidens immer vergnügt ist, kann sich kaum noch bewegen: ihre Tätigkeit beschränkt sich auf Kartoffelschälen und Strümpfestricken.

Endlich aber folgt, wie immer bei dem ewigen Forscher eine Anfrage, die im Zusammenhang steht mit seiner letzten damals entstehenden Arbeit, der Verteidigung der Echtheit von Norberts Vita des Bischofs

---

[39] Über Albert Werminghoff, 1869—1923, seit 1896 in Berlin Mitarbeiter der Monumenta Germaniae historica, später Professor in Halle und Leipzig, vgl. M. Lintzel, Mitteldeutsche Lebensbilder 5 (1930) S. 610—623, daselbst auch über den Einfluß Scheffer-Boichorsts, bei dem er 1893 in Berlin promovierte.

[40] Jung S. 550.

Benno von Osnabrück gegen die von Friedrich Philippi vorgetragenen Zweifel:

Gibt es eine Nachricht oder auch nur ein Anzeichen, daß Bischof Wilhelm von Straßburg, der Nachfolger Werners, im heiligen Lande war?

Schon einige Monate zuvor hatte er aus Rom Schulte über die Untersuchung zur Vita Bennonis unterrichtet, weil ihm eingefallen war,

daß Sie darüber auch einmal irgendwo irgendetwas veröffentlicht haben. Ich bitte um Zusendung des Artikels nach Berlin, wo ich jetzt Nürnbergerstr. 71 wohne. Bitte schreiben Sie mir doch auch, ob Philippi das große Licht ist, als welches man ihn in Berlin leuchten läßt. Seine Arbeit über die Vita hat mir den Eindruck nicht gemacht.

Hierauf ist nun auch — in Scheffers Nachlaß — Schultes Antwort an den „verehrtesten Lehrer" erhalten, die mit dem Ausruf beginnt:

„Was Sie nicht alles im Gedächtnis haben!"

und dann Angaben über das einst in den Schriften des Vereins für Geschichte und Naturgeschichte der Baar und der angrenzenden Landesteile in Donaueschingen erschienene „schwache Aufsätzlein", soweit es sich auf die Herkunft Bennos bezieht, sowie eine im Ganzen positive Würdigung Philippis enthält[41].

7.

Scheffer-Boichorst und Schulte, — wir wollen sie nun noch in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung gegenüberstellen.

Nicht ohne Ironie hat einer der Berliner Hörer Scheffers um 1900, Bernhard Guttmann, in seinen Lebenserinnerungen den Historiker aus Westfalen, der nur das einzelne Geschehnis kannte und der Verknüpfung

---

[41] Schultes Brief aus Breslau vom 10. September 1900 im Nachlaß Scheffer-Boichorsts in der Westdeutschen Bibliothek Marburg. Die Stelle über Friedrich Philippi, 1853—1930, Archivdirektor in Münster, lautet folgendermaßen: „Philippi ist ein sehr kenntnisreicher, außerordentlich fleißiger, ehrgeiziger, strebsamer, wohlverdienter Mann: seine Arbeiten über die Verfassungsgeschichte halte ich für verfehlt, v. Below schwärmt dagegen dafür. Ich finde ihn in seinen Forschungen zu künstlich, er hat nicht den Blick für das Natürliche und Einfache. Unbesehen hätte ich von ihm niemals Resultate acceptiert. Dabei schätze ich ihn doch sehr, er steht doch weit über dem Niveau der meisten Archivare. Und in Preußen ist er nachgerade fast der einzige, der im Mittelalter ordentlich zu Hause ist. Daß er sehr nervös ist, brauche ich nicht zu bemerken. In seinem Wesen hat er den (guten) schneidigen Ton des Offiziers übernommen, was er angreift, faßt er ordentlich an. Ich freute mich sehr, als er nach Münster zurückkam. Das Archiv wird unter ihm nur gewinnen." — Gegen Philippis Aufsatz „Norberts Vita Bennonis eine Fälschung?" im Neuen Archiv 25 wandte sich Scheffer-Boichorst in der Untersuchung „Norberts Vita Bennonis Osnabrugensis episcopi eine Fälschung?" in den Sitzungsberichten der Akademie zu Berlin, 1901. Siehe dazu Brandi in Westfälische Lebensbilder 2 S. 537: „Philippi hatte gegen die überlieferte Fassung der Iburger Vita des Osnabrücker Bischofs aus der Zeit Heinrichs IV. wohlbegründete Einwände erhoben. Scheffer-Boichorst vermochte

gründlich mißtraute, von seinem genialen Kollegen, dem selbstgewiß kombinierenden Dichter Treitschke abgehoben[42]:

Hinter der Berliner Universität lag in der Dorotheenstraße in einem alten Hause mit ausgetretenen Treppen das Historische Seminar, wo die jungen Adepten darin unterwiesen wurden, in ein Stück Überlieferung einzudringen. Dort saß im Kreise der Schüler ein großer Nekromant der abgeschiedenen Geister, berühmt bei einem Dutzend Menschen in Europa, der übrigen Welt nicht bekannt. ... Seine Arbeit war immer exakte Einzelforschung. Die Vorlesungen, eine vorbeirollende Tatsachenkette, konnten nicht fesseln, der Reiz seines Geistes entfaltete sich in den Seminarübungen, die nicht ihresgleichen hatten. Da wurde ein Stückchen aus der Chronik eines Mönchs oder eine Urkunde vorgenommen, anatomisch zergliedert, die lateinischen Wörter erhellten sich allmählich, die Novizen gerieten in Feuer, als ob das 12. Jahrhundert vor uns da wäre. Das staubige Ding in den Händen des Magiers bekam Farbe und Wärme und erzählte seine kleine Geschichte. Aber die Lust, Bücher zu schreiben, war ihm längst vergangen, er ermutigte sie auch bei anderen nicht.

Wegen des eigenen Jugendwerks, „Aus Dantes Verbannung", mit dem ein normaler Leser allenfalls etwas anfangen konnte, soll er sich, wie Guttmann behauptet, später geniert und es „ein Kind der Sünde" genannt haben. Ihm kam es nur darauf an, eben Dantes Weisung folgend, der Wahrheit nachzuforschen, „la verità speculare", ein Dienst, der sich nicht so leicht mit literarischen Absichten vereinigen lasse. Das brachte aber auch mit sich, daß, ganz anders als Treitschke, den Ordinarius für mittelalterliche Geschichte die Ereignisse der Zeit nicht sonderlich interessierten: Zeitungen las er nicht, nur der Köchin wegen soll er sich den Berliner Lokalanzeiger gehalten haben. Nachsichtig habe er, auf den Reichsherrlichkeit und Machtanbetung, von denen die Hörsäle damals widerhallten, keine Anziehungskraft besaßen, an geselligen Abenden den Reden seiner jungen Genossen über die nationale Zukunft zugehört: „die Ironie zuckte in den Winkeln der fein geschwungenen Nase".

Man wird vielleicht doch Manches an diesem seltsamen Porträt des Mannes übertrieben finden und mildern müssen. Richtig ist der alles beherrschende Wahrheitsdrang, der ihn beseelte und den er, der, wie Schulte ihn in einem Nachruf bezeichnete, „ausgezeichnete, eigenartige Lehrer", „der scharfsinnigste Historiker, den Deutschland besaß", seinen

---

in dem Ganzen gleichwohl nur ein echtes Werk des 11. Jahrhunderts zu erkennen. Diesmal wurde ihm so gut wie Philippi die Genugtuung zuteil, daß H. Breßlau eine einwandfreie Fassung der Vita fand, echt, wie Scheffer sie verteidigt hatte, aber allerdings ohne die anstößigen Stellen, die mit Recht Philippis Bedenken erregt hatten."

[42] Guttmann a. a. O.

Schülern ebenso vermittelte wie die strengste kritische Methode, mit der er alle die Reflexe späterer Interpretation und Auffassung beiseite zu drängen und das Forschungsobjekt völlig rein unter die Lupe zu bringen wußte[43]. Und das nun hat gerade in Aloys Schulte die beste Aufnahme gefunden, auch ihm kam es stets nur auf die Wahrheit an, die er unbekümmert um eigene Wünsche und Einflüsse jeder Art herauszubringen suchte und offenlegte, mochte sie auch ihm sympathischen und verehrten Gewalten und Gestalten abträglich sein[44]. Wenn nun auch er ein Quellenforscher ersten Ranges und ein trefflicher Lehrer war, so dürfte er in dieser Beziehung doch Scheffer-Boichorst nicht erreicht haben. Bei ihm waren die Vorlesungen weit packender als die Übungen, wo ihm die Gabe der freien, von Witz und Sarkasmus getragenen Diskussion und Anleitung nicht in gleichem Maße zur Verfügung stand wie dem anderen. Diesen hat er jedoch in der großen Geschichtsschreibung, in der doch immer auf fleißigster Quellenarbeit beruhenden kombinierenden Bewältigung wichtiger Probleme weit übertroffen, er hat eben beides, Forschung und Darstellung, miteinander verbunden und ist damit über den Lehrer weit hinausgewachsen. Wie bescheiden nehmen sich die ja früher schon genannten Schriften Scheffers aus neben dem gewaltigen „Oeuvre" Schultes, von dem hier nur die bedeutendsten Bücher angeführt werden sollen, der „Türkenlouis" (1892) und die Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien (1900), die noch zu Lebzeiten des älteren erschienen, die Arbeit über die Fugger in Rom (1904) und die wichtigen Studien des Sammelbandes über den Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter (1910), die dreibändige Geschichte der Großen Ravensburger Handelsgesellschaft (1923) und das Alterswerk über den deutschen Staat, Verfassung, Macht und Grenzen (1933). Wenn er wohl nicht in gleichem Maße die Jünglinge seiner Zeit methodisch zu erziehen und so eine große Schule zu bilden wußte wie Scheffer, so hat er andrerseits, politisch stark interessiert und von den Verpflichtungen des Historikers auch gegenüber der Gegenwart tief überzeugt, mit seiner Kampfschrift über Frankreich und das linke Rheinufer (1918) und mit der großartigen Gabe zu dem Tausendjahrjubiläum der deutschen Rheinlande (1925) in ganz anderer Weise erziehend und überzeugend auf eine breitere Schicht von Zeitgenossen eingewirkt. Vor allem aber hat er mit dem hervorragenden Handwerkzeug, das ihm Scheffer-Boichorst geliefert

---

[43] So Schulte in den Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 5 S. 172/73.

[44] Siehe dazu meine Veröffentlichung Aloys Schulte, Kämpfe und Ziele, demnächst im Historischen Jahrbuch.

hatte, in erheblichem Umfang seine Wissenschaft weitergeführt. Wenn er bei weit mehr als einem Dutzend Gelehrter berühmt war, so dürfte auch in Zukunft auf den mannigfachsten Gebieten seines Fachs, in der Geschichte von Politik und Verfassung, von Wirtschaft und Kultur, immer wieder zu seinen Erkenntnissen oder den von ihm geschaffenen Grundlagen zurückgegriffen werden, während die Produktion jenes großen Nekromanten doch nur wenige Spezialforscher bestimmter Jahrhunderte des Mittelalters interessieren wird.

8.

Noch einmal sei zum Schluß die menschliche Seite dieser einzigartigen Verbindung berührt. Wilhelm Wiegand, Scheffers „Straßburger Lordarchivar", hat von ihm in seinen Fragment gebliebenen Elsässer Lebenserinnerungen gesagt, daß seine ganze Art nicht dazu angetan gewesen sei, ihm innerlich nahezukommen, daß er dafür zu wechselnd in seinen Empfindungen und oft launisch in seinen Gefühlen, bald überströmend herzlich, bald abstoßend kühl gewesen sei[45]. Ganz anders ist doch das Bild, das die Schüler von ihm entworfen haben, von dieser „reinen, goldenen, heiteren, künstlerischen Natur"[46], von diesem auch menschlich anziehenden Lehrer, dessen sie meist noch bis an den Ausgang ihres eigenen Lebens in herzlicher Dankbarkeit gedachten. Erinnerungen an ihn finden sich in Schreiben anderer Scheffer-Schüler im Nachlaß Schultes bis zu dessen Tod, die letzte noch in einem Brief des nach der Schweiz emigrierten Güterbock vom 17. Januar 1940, in dem er betont, daß er nach dem Vorbild seines Lehrers seiner Forschungsart auch im Alter und in dem entlegenen Erdenwinkel, in dem er jetzt wohne, treu bleibe, und in dem er feststellt, je kleiner der Kreis der gleichgesinnten Schüler des Meisters werde, um so herzlicher sei bei den wenigen noch Lebenden das Gedenken an ihn. Wohl am ergreifendsten aber ist die unerschütterliche Zuneigung, die eben Aloys Schulte dem väterlichen Freund entgegengebracht hat, und sie spricht wieder für Schultes eigenes menschliches Wesen, das man nicht minder als golden und heiter, als rein und großzügig bezeichnen kann.

Es gab da nämlich eine wichtige Sphäre, in der die beiden nicht übereinstimmten, das war die des religiösen Bekenntnisses. Wir sahen ja, daß Scheffer-Boichorst sich von dem Glauben abgewandt hatte, zu dem

[45] Wiegand a.a.O. S. 100/01.
[46] So Schulte a.a.O.

sich Schulte zeit seines Lebens bekannte, ohne freilich jemals das geringste Verständnis für konfessionelle Einseitigkeit, für Vorurteile oder gar Streit um der Konfession willen zu haben. Als der junge Jakob Strieder, Schultes erster eigener bedeutender Schüler, der um die Jahrhundertwende noch bei Scheffer studierte und voll Begeisterung dessen ruhige, leidenschaftslose Vortragsweise und geistreiche, dabei doch nicht in kühne Phantasien sich verlierende Art der Urkundenforschung auf sich wirken ließ, von ihm selbst hörte, er sei auch katholisch, mache aber keinen Gebrauch davon, da meinte er bedauernd in einem Brief an Schulte, wie arm doch dieser große Geist und Gelehrte sei[47]. Schultes Auffassung ist das nicht gewesen. Nach Scheffer-Boichorsts Tod hat sich Ernst Dümmler, der dem Toten den Nachruf in der Berliner Akademie der Wissenschaften zu halten hatte, an ihn um Auskunft gerade auch über die religiöse Einstellung des Verstorbenen gewandt, den er für einen gläubigen Katholiken gehalten hatte. Das war nun Scheffer, wie Schulte in seiner Antwort feststellte, keineswegs gewesen:

Er hatte sich von seinem Glauben und seiner Kirche getrennt, weil der Verstand ihn davon trennte, nicht aber das warmfühlende Herz — er bewahrte der Kirche und dem Glauben, dem anzugehören seine Überzeugung ihm untersagte, einige Sympathie des Herzens. Die meisten Konvertiten schlagen in Haß um, Scheffer war davon völlig frei. Dem Protestantismus stand er völlig ablehnend gegenüber. Für ihn gab es somit nur die Stellung außerhalb der Konfessionen. Gelitten hat er darunter nicht, er fühlte nach keiner Seite einen Haß, er folgte seiner Überzeugung, und damit war die Sache erledigt, nur zuweilen schimpfte er über die Borniertheit in beiden Lagern.

Dieser Einstellung, so berichtet Schulte, habe auch sein Verhalten vor dem Tode entsprochen:

Er wollte ein Sakrament nicht empfangen, an das er nicht glaubte, er lehnte das ohne jede Schärfe ab, er betete mit den Schwestern, halb um ihnen Freude zu machen, halb in der Erinnerung an die Kindheit und auch in religiösem Gefühle, aber damit war das Ende erreicht. Sein Tod und sein Begräbnis entsprachen völlig seinem Leben, und wohl alle, die ihm näher standen, haben das als natürlich angesehen. Die religiöse Stellung Scheffers hat ihm den Dank aller Schüler erworben. Den gläubigen Katholiken war sein gerechter Sinn ebenso sympathisch wie den Protestanten und den Juden; er warnte alle, sich in den konfessionellen Kampf zu stürzen, und vor allem war ihm konfessioneller Haß zuwider.

---

[47] Schreiben Striedes an Schulte aus dem Dezember 1899 und vom 12. Oktober 1900. Über Jakob Strieder, 1877—1936, vgl. C. Bauer, Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 29 (1936) S. 430—434.

Deutlich zeigen diese Sätze Schultes die unerschütterliche Brücke, die den Gläubigen mit dem Zweifler verband.

*

Wenn der Verfasser dieser Studie seinerseits heute an Aloys Schulte denkt, so kann er das, was ihn bewegt, nicht besser ausdrücken als mit den Worten, mit denen damals Schulte jenen Brief an Dümmler über Paul Scheffer-Boichorst beschloß:

Wie ich dieses schreibe, kommt all' die Erinnerung an ihn zurück, dem ich so vieles verdanke, der wie all' seinen Schülern so auch mir ein gutes Stück des Herzens raubte: wie war er ein Lehrer und ein väterlicher Freund, gerecht und wahrheitsliebend wie wenige. Nicht allein der Dank, auch Bewunderung und Liebe werde ich ihm bis ans Ende im Innersten meines Herzens bewahren.

Er ruhe sanft, der Grabeshügel umschließt einen der edelsten Menschen.

„Barock" als Epochenbezeichnung?

Zu neuerem geschichtswissenschaftlichen Schrifttum über das 17. und 18. Jahrhundert

von Walther Hubatsch

Als Willi Flemming seine eindrucksvolle Gesamtdarstellung der deutschen Kultur im Zeitalter des Barock als Frucht einer vieljährigen Arbeit noch vor dem Kriege veröffentlichte, da schien es bewiesen zu sein, daß nicht allein eine Kunstrichtung, sondern mehr noch die vielfältigen Ausdrucksformen des Zeitalters der Gegenreformation und sogar noch des Absolutismus in allen ihren Lebenserscheinungen unter dieser vereinheitlichenden Formel zusammengefaßt werden könnten. Barock sollte nach Flemming die „Einheitlichkeit als Epoche kennzeichnen, nicht jedoch einen von anders woher bezogenen Stilbegriff mit genauen Merkmalen der Zeit aufprägen" [1]. In dieser Bestimmung seines Barockbegriffs liegt Ziel und Dilemma zugleich. In ähnlicher Weise, wie „Renaissance" seit Jacob Burckhardt neben der künstlerischen zugleich auch die politische Erscheinung — der Staat als Kunstwerk — bedeutet, ist der ebenfalls seit Burckhardt allgemein eingeführte Stilbegriff des Barock auf dem Wege, eine Epochenbezeichnung zu werden. Die bisher gebräuchlichen, scharf geprägten Begriffe „Gegenreformation" und „Absolutismus" kommen allerdings dem ästhetischen Bedürfnis, die Vielfalt einer Epoche zu umschreiben, umso weniger entgegen, als sie eindeutige Positionen angeben und die koordinierenden Elemente ebenso wie die Gegenströmungen der Zeit nicht sichtbar werden lassen. Die Bezeichnung „Barock" würde in der Tat eine Klammer um zwei Zeitalter legen können; es bleibt nur fraglich, ob dadurch nicht der Charakter dieser Epoche zu ungenau, fließend und weitläufig angegeben ist. Wird vom Stilbegriff her die Gesamtheit der Zeit zu bestimmen gesucht, so ist nur ein anderes Leitmotiv an die Stelle des bisherigen getreten, ein künstlerisches an die Stelle des religionsgeschichtlichen oder politischen. Dennoch ist es unverkennbar, daß dem von Flemming eingeschlagenen Wege neue Werke — nicht allein auf dem umgrenzteren Felde der Kulturgeschichte — gefolgt sind. Es wird festzustellen sein, was dabei von Flemmings Anregung, was von seiner Warnung beobachtet wurde und inwieweit der fragwürdige Begriff des „Barockmenschen" in der quellen-

[1] Deutsche Kultur im Zeitalter des Barock. In: Handbuch der Kulturgeschichte, hrsg. v. H. Kindermann. Potsdam 1937. 329 S. — Hier: S. 1.

kritisch arbeitenden allgemeinen Geschichtswissenschaft Bestand haben kann.

Während noch Richard Benz in seinem Werk „Deutscher Barock. Kultur des 18. Jahrhunderts" (1949) eine nach Inhalt und zeitlicher Erstreckung eingeschränkte Darstellung gab, überschrieb 1950 Johannes Bühler den 4. Band seiner Deutschen Geschichte, der von 1555—1740 reicht, bereits mit dem Sammeltitel „Das Barockzeitalter". Das ist mehr Programm als Ergebnis dieses Buches, das bei aller sonstigen Leistung nicht den Eindruck von einer einheitlichen Epoche zu vermitteln vermag[2]. Knapper hat Carl J. Friedrich den zu behandelnden Zeitraum gewählt; die 50 Jahre von 1610 bis 1660 sind für ihn „Das Zeitalter des Barock"[3]. Diese erstaunliche Verengung erklärt sich leicht aus der Aufteilung des ursprünglichen Stoffes auf drei Mitarbeiter innerhalb einer Serie von Monographien. Friedrich hat es verstanden, innerhalb dieses Rahmens ein anschauliches Bild von der europäischen Wirklichkeit im 17. Jahrhundert zu entwerfen und kommt darin der bisher noch nicht wieder erreichten Gesamtdarstellung Flemmings am nächsten. Ebenso wie dieser und Bühler nimmt Friedrich das Emporkommen des modernen Staates in seine Schilderung mit hinein und rechtfertigt die Verbindung der politischen Geschichte mit dem kunstgeschichtlichen Begriff so: „weil nach meiner festen Überzeugung die Menschen in den Schöpfungen ihrer bildenden Kunst das zum Ausdruck bringen, was sie erlebt und als wahr empfunden haben" (S. 8). In ganz ähnlicher Weise wird der Titel für das von Rudolf Stamm herausgegebene Sammelwerk „Die Kunstformen des Barockzeitalters" begründet: der Begriff Barock sei „landläufig (!) geworden, seitdem er aus dem Wortschatz der einzelnen Kunst- und Literaturwissenschaften in die allgemeine historische Terminologie übergegangen ist, ein Übergang, der nichts anderes bedeutet als die Anerkennung der Vorherrschaft der Kunstgeschichte (!) über die anderen Zweige der Geschichtswissenschaft, aus denen frühere Periodi-

---

[2] Diese Literaturübersicht knüpft an meine Sammelbesprechung in dieser Zeitschrift Bd. XXXV, (1953) S. 342—371 an: Das Zeitalter des Absolutismus in heutiger Sicht (1945—1953). Ein Forschungsbericht. — Seitdem ist die grundlegende Berichterstattung von Gerhard Ritter erschienen, auf die ich hier ausdrücklich verweise: Leistungen, Probleme und Aufgaben der internationalen Geschichtsschreibung zur neueren Geschichte (16. bis 18. Jahrhundert) in den Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Roma 4—11 settembre 1955, Volume VI S. 169—330, Florenz 1955. — Die Arbeiten von Benz und Bühler erwähnte ich in dem obengenannten Bericht S. 349 f.

[3] The Age of the Baroque 1610—1660 (The Rise of modern Europe Vol. V, ed. William L. Langer) New York, Harper and Brothers, 1952. 367 S. 49 Abb. auf Tafeln. $ 5,— Deutsche Ausgabe Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1954. 380 S. 29 Abb. auf Tafeln DM 24,—

sierungsversuche ihre Bezeichnungen schöpften" (Stamm S. 6)[4]. Auch diese Begründung wird man nicht als durchweg stichhaltig ansehen können. Zwar hat Hans Tintelnot für dasselbe Werk einen lehrreichen Beitrag „Zur Gewinnung unserer Barockbegriffe" beigesteuert, der aber streng innerhalb der kunstgeschichtlichen Kategorien bleibt. Die Übertragung des Barockbegriffes von der bildenden Kunst auf die Dichtung erörtert Fritz Strich in dem gleichen Band, ohne die Verbindung zur allgemeinen Geschichte zu ziehen. So bleibt die Erörterung des Barockthemas in dieser inhaltreichen Sammlung, die aus einer Vortragsreihe in St. Gallen hervorgegangen ist, ohne Bezug auf die politische Geschichte. In der „Gesamtheit barocken Wesens", das in dieser ausgezeichneten und mit Abbildungen gut versehenen Sammlung von hervorragenden Fachkennern auf den Gebieten der Architektur, der Malerei, des Theaters, der Musik, der Philosophie und der italienischen, spanischen, französischen und deutschen Dichtung dargestellt wird, fehlt der Staat als barocke Kunstform mit seinen Allianzen, dem Kriegswesen, den Wirtschaftsmethoden und seiner in den Fürsten personifizierten Selbstdarstellung. So scheint nicht allein in der Komposition, sondern überhaupt in den 14 gediegenen Beiträgen dieses Bandes eine größere Vorsicht gegenüber einer vorbehaltlosen Übernahme von Barock als Epochenbezeichnung außerhalb der ästhetischen Ausdrucksformen zu walten. Der Versuch der Abgrenzung der auseinanderfließenden Vielfalt war bei Friedrich zeitlich erfolgt, in dem Stammschen Sammelband thematisch, ohne daß doch — als Postulat — der Begriff des Barockzeitalters in dem ganzen und umfassenden Sinn, wie ihn Stamm verstehen möchte, aufgegeben worden wäre. Ein weiterer soeben erst erschienener Sammelband mit dem Titel „Aus der Welt des Barock" bemüht sich, „den gesamten Lebensbereich einer glanzvollen Epoche" zu umschließen[5]. Hier ist gegenüber dem noch halb widerwilligen Eingeständnis Burckhardts, Barock als einen eigenen Kunststil anzuerkennen, das andere Extrem nach sieben Jahrzehnten erreicht: die enthusiastische Verherrlichung. Die Epochenbezeichnungen sind differenzierter geworden, verfeinerter und spezialisierter zugleich, so weit, daß selbst für den engeren Bereich eine „große Zusammenschau", die dieser Sammelband bieten möchte, nötig

[4] Die Kunstformen des Barockzeitalters. Vierzehn Vorträge von Hans Barth, Pierre Beausire, Paul-Henry Boerlin, Johann Doerig, Wilibald Gurlitt, Paul Hofer, Hanspeter Landolt, Reto Roedel, Edmund Stadler, Rudolf Stamm, Fritz Strich, Georg Thürer, Hans Tintelnot und Richard Zürcher herausgegeben von Rudolf Stamm. Francke Verlag Bern 1956, 447 S., 52 Abb. im Text und auf 24 Tafeln. Sammlung Dalp Bd. 82. S. Fr. 13,80.

[5] Aus der Welt des Barock. Weltbild, Dichtung, Geschichte, Feste, Bildende Kunst, Kirchliche Kunst, Musik, Kultur des Alltags. Von Richard Alewyn, Wilhelm Boeck, Hans Heinrich Eggebrecht, Wolfgang von Löhneysen, Waltraud Loos, Peter Rassow, Isabella Rüttenauer, Ingrid Schürk, Wilhelm Treue, Erich Trunz. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung Stuttgart 1957. VIII, 211 S., 8 Abb. DM 19,80.

zu sein scheint. Dabei hat die Kulturgeschichte fast selbstverständlich einen Vorrang. „Bis hinüber nach Warschau und Stockholm und Petersburg verwandeln sich alle Höfe in die Trabanten eines Sonnensystems, das nicht um die staatliche Macht, das um den festlichen Glanz von Versailles kreist" heißt es in dem Beitrag „Feste des Barock" von Richard Alewyn. Solche aus einseitigem kulturgeschichtlichen Aspekt hervorgerufene Fehldeutungen stehen in unmittelbarer Nachbarschaft des so sachlich-kühlen wie kenntnisreichen Artikels von Peter Rassow über den weltgeschichtlichen Horizont 1680—1715. Hier wird zugleich sichtbar gemacht, für welche Zeitspanne der Barockbegriff als Epochenbezeichnung gelten soll. Enger als bei Bühler, aber genau an Friedrich anschließend, ist hier noch eine dritte Epochenabgrenzung zur Diskussion gestellt.

Es ist nun zu prüfen, in welchem Maße die Monographien und Biographien, die in den letzten Jahren über den Zeitraum von 1610 bis 1789 veröffentlicht worden sind, diesen in den zusammenfassenden Epochendarstellungen sichtbaren Zug zur Vereinheitlichung der bisherigen zeiteinteilenden Oberbegriffe übernehmen und die umstrittenen Begriffe des „Barockmenschen", des „barocken Verhaltens", „Barock-Typus" und dergleichen auch in der Einzelanalyse anwenden können. Friedrich Hermann Schubert hat in einer umfassend angelegten, mühevoll durchgeführten Untersuchung aus den Akten das Lebensbild des in pfälzischen und schwedischen Diensten tätigen Politikers Ludwig Camerarius (1573—1651) gezeichnet, der zeitweise auf die Ereignisse des Dreißigjährigen Krieges einen nicht unmaßgeblichen Einfluß gehabt hat[6]. Man kann aus der unsteten Wanderschaft dieses Kanzlisten und Gesandten ebenso ein „barockes" Lebensgefühl ableiten wie aus seinem ständigen Schwanken zwischen hoffnungsfreudiger Erwartung auf Erfüllung seiner geschraubten Allianzpläne und Untergangsstimmung mit Depressionen und schlimmsten Befürchtungen. Die Verehrung des Schwedenkönigs Gustav Adolf drückt Camerarius im Stil des barocken Heroenkultes aus, wenn er ihn Gideon oder Scipio Africanus nennt. So lassen sich mancherlei „barocke" Kategorien in dieser Biographie aufweisen, wenn es der Verfasser auch vermeidet, solche Begriffe einzuführen. Aber auch in einer gesonderten Studie desselben Verfassers über die Zusammensetzung der pfälzischen Exilregierung während des Dreißigjährigen Krieges und ihre politischen Pläne ist, wenn man will, mancherlei an Ideen und Charakteren sichtbar, die heutzutage unbedenklich als barock bezeichnet und verstanden werden könnten.

---

[6] Ludwig Camerarius 1573—1651. Eine Biographie (Münchener Historische Studien, hsg. v. F. Schnabel, Bd. I). Verlag Michael Lassleben, Kallmünz Opf. 1955. 436 S. DM 24,— Ders.: Die pfälzische Exilregierung im Dreißigjährigen Krieg. Ein Beitrag zur Geschichte des politischen Protestantismus (Ztschr. f. d. Gesch. d. Oberrheins Bd. 102, 1954, S. 575—680).

Fraglich bleibt allerdings, ob das, was für Mitteleuropa Geltung hat und von der Literatur- und Kunstgeschichte her auch für die romanischen Völker bezeugt wird, ohne weiteres für den gesamten abendländischen Bereich gelten kann. Kein Zweifel besteht darüber, daß in den Dichtungen Molières eine ganze Skala „barocker Typen" enthalten ist, die bis heute zum Abbild ihrer Zeit geworden sind. In einer knappen und eigenwilligen Studie hat Werner Krauss Molière und das Problem des Verstehens in der Welt des 17. Jahrhunderts behandelt, ohne darin — mit Recht — über die besondere Situation und das zeitgebundene Anliegen Molières hinaus nach einem allgemein verbindlichen Lebensgefühl des Barock zu suchen[7]. Vielmehr wird nicht ohne Resignation das Unverbindliche an Molières „Sendung" herausgestellt: „In der Farce triumphierte der schon längst totgesprochene Geist des französischen Volkes, und in einem ungeheuren Gelächter versanken die Bildungswerte einer Gesellschaft, die sich der Vorbildwürde im Ausmaß der Menschheit erfreute" (S. 27). Wenn dies schon für Frankreich gelten soll: wie kann das „Barockzeitalter" sich dann in England zeigen? Hier liegt eindeutig die Grenze der vereinheitlichenden Begriffsbestimmung. Zuzugeben ist, daß die Cromwellsche Revolution weder mit Gegenreformation noch mit Absolutismus zu bezeichnen ist, aber ebenso versagt die Zuweisung zum Barock. Das wird auf jeder Seite der neuesten, gestrafften, aus Vorlesungen hervorgegangenen Darstellungen der Geschichte der englischen Revolution von Rudolf Stadelmann deutlich[8]. Es wäre vieles zu sagen über die klugen Bemerkungen der Einleitung, über die mit Recht vorgenommene Einschränkung des Revolutionsbegriffs gegenüber Rosenstock, über die von dem Vorlesungscharakter her bestimmte Stoffsammlung und deren geschickte Durchdringung, über manche treffende und manche gewagte Formulierung. Hier kommt es auf etwas Anderes an. Vielleicht kann man in den holländisch-englischen Seekriegen und überhaupt in dem Pendeln zwischen insularer und kontinentaler Politik Englands eine maritime Form der barocken Strategie und Allianzpolitik sehen, aber diese Betrachtungsweise liegt Stadelmann fern. Die von ihm geschilderten Hauptgestalten — Strafford, Karl I., Cromwell — haben nichts Vergleichbares mit dem, was man auf dem Festland oder auch in Skandinavien als barock bezeichnen könnte. Am wenigsten Cromwell, obwohl sein Glaubensfanatismus an gegenreformatorische Ausbrüche erinnert. Aber Barock — auch als Kunstform — ist in England immer fremd geblieben bis auf den heutigen Tag. Die englischen Revolutionen von 1649 und 1688 stehen zeitlich gesehen in der Hochblüte des Barockzeitalters, aber sie haben keine Verbindung mit ihm; die Resonanz des Stuartmordes (unter anderem in Gryphius' schon acht Jahre nach diesem Ereignis verfaßtem Trauerspiel 'Carolus Stuardus') in den „barock"

[7] Progress-Verlag Johann Fladung Düsseldorf 1953. 30 S.
[8] Limes-Verlag Wiesbaden 1954. 242 S. DM 5,80.

empfindenden Kreisen zeigt deutlich genug den Abstand an. Stadelmann hat es daher vermieden, die Cromwellzeit mit der allgemeinen Geschichte des 17. Jahrhunderts näher als eben nötig in Zusammenhang zu bringen. Es gibt innerhalb der Epochen Zeitabschnitte, die nicht für alle Länder gleichgesetzt werden können; dieser nicht wenig wirksame Regionalismus verleiht dem Zeitalter erst Unterschiede und Farbigkeit. Bei der Abfassung von Überblickdarstellungen müßte er wohl stärker, als bisher geschehen, in Rechnung gestellt werden. Bemerkenswert ist, daß es auch Friedrich nicht gelungen ist, Cromwell und seine Zeit organisch seiner Gesamtdarstellung einzugliedern; als Schlußkapitel unter der wenig besagenden Überschrift „der moderne Staat und seine Schranken" ist die Entwicklung in England seinem Buche zusammenhanglos angefügt worden. Von solchen historiographischen Beobachtungen her erscheint der Geltungsbereich des neuen Ober-Themas doch sehr eingeschränkt.

Während sich in der Literaturgeschichte der Begriff der Barockdichtung allgemein durchgesetzt hat, gilt dies für Philosophie und Wissenschaft kaum. Weder für Gottfried Wilhelm Leibniz noch für Christian Thomasius hat sich bisher die Bezeichnung eines barocken Denkers durchgesetzt, obwohl beide noch dem Höhepunkt der Barockzeit zuzurechnen sind. Beiden eignet die Vielseitigkeit, Beweglichkeit, ein gewisses pathetisches Gebaren, kühne geistige Konstruktionen bis zur Projektemacherei. Das barocke Lebensgefühl eines Gelehrten kann nachempfunden werden, seitdem der politische und historische Briefwechsel von Leibniz für einige Jahre seiner wesentlichen Schaffensperiode vorliegt. Unter der emsigen und umsichtigen Leitung und Bearbeitung von Kurt Müller ist soeben der 6. Band der I. Reihe, die in der Gesamtausgabe den Briefwechsel erfassen soll, erschienen[9]. Während in der Zeit zwischen den Weltkriegen neben je einem Band der Reihen II, IV, VI nur drei Bände (1927, 1936, 1938) der I. Reihe veröffentlicht werden konnten, erschienen die Bände 4 (1950), 5 (1954) und 6 (1957) in dichter Folge. Das ist eine umso höher zu bewertende Editionsleistung, als der Apparat für die Gesamtausgabe nach den schweren Kriegszerstörungen völlig neu aufzubauen war und von Band 5 ab eine Umstellung auf modernere Bearbeitungsprinzipien erforderlich wurde. Band 4 bringt gegenüber den bisher bekannten 39 Stücken für den behandelten Zeitraum von 1684 bis

[9] Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe. Hrsg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Erste Reihe: Allgemeiner Politischer und Historischer Briefwechsel. 4. Band 1684—1687. Leiter der Ausgabe Paul Ritter. Bearbeiter von Band 4: Paul Ritter, Paul Schrecker, Kurt Müller. Akademie-Verlag Berlin in Gemeinschaft mit dem Verlag Koehler und Amelang Leipzig 1950. 752 S. DM 65,—. 5. Band 1687—1690. Leiter der Ausgabe Kurt Müller. Bearbeiter von Band 5: Kurt Müller und Erik Amburger. Akademie-Verlag Berlin 1954. 794 S. DM 70,—. 6. Band 1690—1691. Leiter der Ausgabe Kurt Müller. Bearbeiter von Band 6: Kurt Müller und Günter Scheel. Akademie-Verlag Berlin 1957. 706 S. DM 70,—.

1687 nicht weniger als 569 neue Stücke dazu, eingeteilt in die Korrespondenz mit dem Herzog Ernst August von Braunschweig-Lüneburg, dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels, mit gelehrten und politisch tätigen Personen und mit Verwandten. Nach technischen Versuchen in Clausthal sind es die Vorarbeiten zur braunschweigischen Geschichte, die Leibniz in dieser Zeit in Anspruch nehmen, zunehmend auch kirchenpolitische Fragen der Reunionsbestrebungen. Demgegenüber tritt der Briefwechsel mit gelehrten Persönlichkeiten in den Jahren vor Leibniz' großer Italienreise zurück. Über diese für Leibniz' weitere Entwicklung entscheidende Reise gibt der 5. Band erschöpfend Auskunft. Dort sind neben 122 bisher bekannten Stücken 295 neue abgedruckt, darunter als besonders glücklicher Fund die Briefe aus dem Paullini-Nachlaß in Jena, aus denen der Plan zur Begründung eines Collegium Imperiale Historicum hervorgeht, der Leibniz begeisterte, dem jedoch der Krieg von 1688 ein jähes Ende setzte. Die Korrespondenz von der Italienreise ist lückenhaft, in ihren überlieferten Beständen aber überaus wichtig; das Italien-Erlebnis hat recht eigentlich in Leibniz „das Gefühl seines wissenschaftlichen Ranges" (S. XLI) geweckt. Das ist freilich erst ganz aus dem folgenden Band der Briefe zu erschließen. Wenn für den 6. Band der sehr knappe Zeitraum von zwei Jahren mehr als 360 heute noch erhaltene Briefe von und an Leibniz erbrachte, so wirken sich die auf der Reise nach Süddeutschland und Italien angeknüpften Verbindungen aus. Eine vermehrte Korrespondenz wurde auch wegen der Weiterführung der Welfengeschichte und der Übernahme der Leitung der Wolfenbüttler Bibliothek geführt. Religiöse und kirchenpolitische Fragen beschäftigten damals Leibniz, der um die Annäherung der Konfessionen im Sinne der „Zeitkrankheit der Toleranz" bemüht war. Trotz des verheerenden pfälzischen Krieges und seiner ungünstigen moralischen Rückwirkungen auf Frankreich wurde über den Hugenotten Pellison der Versuch gemacht, kirchenpolitisch an Frankreich anzuknüpfen. Eine geplante Frankreichreise mußte jedoch unterbleiben. Durch zahlreiche gut unterrichtete Korrespondenten hat Leibniz wichtige Aufschlüsse über die Zeitereignisse erhalten können, aber ebenso galt sein Interesse der Erschließung der Vergangenheit. Leibniz als Historiker ist uns vor wenigen Jahren durch die Studie von Werner Conze nahegebracht worden; der vorliegende Briefband gibt weitere Aufschlüsse über Leibniz' Methodik und Urkundenkritik. Recht eindrücklich wird die Fülle der Anregungen deutlich, die von ihm auf diesem Gebiet ausgegangen sind. Die von Leibniz veranlaßten Forschungsreisen durch Archive und Klöster erweisen ihn als eine Art Organisator eines wissenschaftlichen Großbetriebes. Er hatte das Glück, Mittel und Mitarbeiter zu finden, die mit Eifer und Fleiß seinen Anordnungen nachgegangen sind. — Editionstechnisch stellt dieser 6. Band eine letztmögliche Vervollkommnung dar, wenn man von dem Prinzip der Vollständigkeit ausgeht, wie es hier geschehen ist. Buchstabengetreu, mit allen Curialien, werden die 369 Briefe, von denen bisher nur 88 bekannt waren, abgedruckt; allerdings

sind auch Reiseabrechnungen und Wechselsachen mit gleicher Sorgfalt wie der Briefwechsel mit dem Hause Braunschweig-Lüneburg, mit Landgraf Ernst oder Paul Pellison-Fontanier behandelt. Von Regesten ist nur sehr sparsam bei einigen Korrespondenten Gebrauch gemacht. Sorgfältige Sacherläuterungen sind überall gegeben, jedoch keine Kopfregesten. Die Briefe sind numeriert und nach Sachgruppen gegliedert, Briefverzeichnis, Korrespondentenliste, Personen-, Schriften- und Sachverzeichnis sind beigegeben, eine große Mühe, für die jeder Benutzer dankbar sein wird. Das Ganze stellt eine editorische Leistung von Rang dar, der der Historiker gern einen guten Fortgang wünscht, zumal die Ausgabe eine vorbildliche ost- und westdeutsche Gemeinschaftsarbeit bezüglich der Quellenerschließung darstellt. — Die politische Tätigkeit von Leibniz in bezug auf die Thronfolge des Hauses Hannover in England untersucht Waltraut Fricke, deren gediegene Arbeit von Georg Schnath angeregt, betreut und mit einem reichen Quellenmaterial aus Hannover und London versehen wurde[10]. Gegenüber einer verbreiteten Meinung kann die Verfasserin nachweisen, daß die jahrzehntelangen Bemühungen von Leibniz in der Sukkessionsfrage nicht entscheidend für deren Erfolg waren. Gleichwohl läßt sich das historisch-politische Weltbild dieses Gelehrten sehr gut in seinen Denkschriften und Briefen zur englischen Frage, zum Projekt eines englisch-holländischen Garantievertrages und in seiner Stellung im Kreis der hannoverschen Diplomaten erkennen. Die fleißige und quellengesättigte Arbeit vermittelt davon erstmalig im Zusammenhang ein anschauliches Bild. Obwohl es die Verfasserin vermeidet, den Ausdruck „barock" zu gebrauchen, so könnte er nach der heute üblich werdenden Terminologie unschwer auf die politische Verhaltensweise von Leibniz übertragen werden, die Fricke so schildert: „Seine rastlose Tätigkeit auf allen Gebieten führte dazu, daß er jeden Gedanken mit großer Intensität aufnahm und verarbeitete, ihn aber ebenso sprunghaft wieder fallenlassen und sich anderen Interessen zuwenden konnte" (S. 118). Das kann in gewissen Grenzen auch für Christian Thomasius gelten, der heute gern der Bahnbrecher der Aufklärung genannt und damit von der Barockzeit im engeren Sinne getrennt wird. Aber „unsere Unsicherheit jenem Zeitalter gegenüber" und „die oft erwähnte Vielstrebigkeit und Vielseitigkeit" bei Thomasius empfindet Irmgard Wedemeyer als Hauptschwierigkeit für seine geistesgeschichtliche Einordnung[11]. Einem teilweise so scharf (unter anderem von Wolf, Windelband, Welzel) kritisierten Denker gegenüber versagt der Zuordnungsbegriff des „Barocken" vollständig. Vorbedingung für eine immer noch ausstehende wissenschaftliche Biographie ist die syste-

[10] Leibniz und die englische Sukzession des Hauses Hannover. (Quellen u. Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens Bd. 56). Hildesheim, Verlag August Lax, 1957. 141 S.

[11] Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Jahrg. IV 1954/55 Heft 4, S. 493—571.

matische Ordnung seiner Schriften. Dies hat mit großer Hingabe und in mustergültiger Weise Rolf Lieberwirth mit seiner Thomasius-Bibliographie geleistet[12]. 305 sichere, weitere 11 zweifelhafte Schriften des Thomasius und 150 Dissertationen sind systematisch zusammengetragen, geordnet und mit ausführlichen Kommentaren versehen. Damit ist Beckers Bibliographie in vieler Hinsicht ergänzt und berichtigt. Anläßlich des 300. Geburtstages des Thomasius erschien als erstes Heft einer neuen Schriftenreihe, die der Erschließung seines wissenschaftlichen Lebenswerkes dienen soll, eine Interpretation seiner Observationes, die sich auf Schule, Kirchengeschichte, Natur- und Völkerrecht, Sittenlehre und Literaturbesprechungen erstreckten. Die Verfasserin, Gertrud Schubart-Fikentscher, kann in diesem Zusammenhang mit Recht von dem unbekannten Thomasius sprechen[13]. Aber nicht im Besonderen, nicht in der Vereinzelung liegt dessen Bedeutung. Sein wissenschaftliches Werk wird nur in enger Zusammenschau mit der Geistesgeschichte seiner Zeit recht gewürdigt werden können: „Denn kein Werk von ihm ist in sich geschlossen . . . immer und überall kehren verwandte Gedanken wieder, ergänzend, abwandelnd, berichtigend" (S. 59). Aber auch hier scheut sich die Verfasserin, diesen monumentalen Torso als barock zu bezeichnen. — Man möchte meinen, daß dies schon eher bei einem weniger abstrakten Gelehrten wie Ludwig Anton Muratori der Fall sein könnte, dessen strengeres Formgefühl ihn das erste gewaltige Geschichtswerk des italienischen Mittelalters vollenden ließ. Eine sehr kenntnisreiche neue Untersuchung von Alberto Vecchi hat zudem eine Seite an Muratoris Persönlichkeit und Schaffen hervortreten lassen, die bisher zu Unrecht aus seinem Gesamtwerk herausgelöst und in den Hintergrund gedrängt worden war: seine religiösen Schriften[14]. Muratoris Geistigkeit, seine Verbindung mit den bedeutenden Theologen seiner Zeit wird in diesem Zusammenhang ebenso wichtig wie sein Briefwechsel mit den führenden Philosophen, etwa Leibniz. Wenn es aber innerhalb des italienischen Barock letztlich die religiöse Komponente gewesen ist, die ihm in der katholischen Welt seine Bedeutung verschafft hat, so ist von hier aus Muratoris Geschichtswerk so zeittypisch wie möglich. Die gründliche Arbeit von Vecchi stellt deshalb eine sehr notwendige Ergänzung zum Persönlichkeits- und Zeitbild dieses bedeutenden Historikers dar — der Gebrauch des Ausdrucks „barock" ist freilich auch hier streng vermieden.

Einen überwältigenden Eindruck von der Vielfalt des Barockzeitalters in Schrift und Bild, Kunst- und Gebrauchsgegenständen, Waffen und

---

[12] Christian Thomasius. Sein wissenschaftliches Lebenswerk. Eine Bibliographie. Weimar 1955, Hermann Böhlaus Nachfolger. 213 S. DM 17,60 (Thomasiana Heft 2).

[13] Unbekannter Thomasius. Weimar 1954, Hermann Böhlaus Nachfolger. 78 S. DM 3,60 (Thomasiana Heft 1).

[14] L'opera religiosa del Muratori (Academia di scienze lettere e arti di Modena). Edizioni Paoline 1955. 160 S.

Reitzeug, Genealogien und Medaillen empfing der Besucher der im Sommer 1955 zum Andenken an den „Türkenlouis" in der Orangerie des Karlsruher Schlosses veranstalteten Ausstellung. Der reich illustrierte Katalog von Ernst Petrasch und Eva Zimmermann bearbeitet, ist zugleich Festschrift zum 300. Geburtstage des Markgrafen Ludwig Wilhelm von Baden[15]. Zahlreiche Mitarbeiter schrieben darin Abhandlungen über die Jugend des Markgrafen, über seine Feldherrn- und Reichsfürstenschaft, seine Residenzen, Musik- und Kunstsammlungen, Münzen und Medaillen und vor allem über die jetzt noch vorhandenen Bestände aus der einstmals unermeßlichen Kriegsbeute der Türkenfeldzüge. Aber auch an die Tätigkeit des Feldherrn am Oberrhein in der Zeit vor und während des spanischen Erbfolgekrieges wird erinnert.

Badens Stellung im Zusammenhang mit der großen Politik jener Zeit der Jahrhundertwende und die Versuche zur Bildung regionaler Verteidigungsbündnisse behandelt die in der Schule von Leo Just entstandene Dissertation von Gustav Adolf Süß[16]. Mit Recht wird geltend gemacht, daß ohne eine gründliche Aufarbeitung der süddeutschen Kreisgeschichten eine Gesamtdarstellung der Reichsreformbewegungen noch nicht möglich ist. Inzwischen ist deren Erforschung durch eine Reihe von (bisher ungedruckten) Dissertationen in Gang gekommen. Es wäre wichtig, sie mit der gediegenen Arbeit von Süß abzustimmen. Der Verfasser untersucht zuerst die Kreisverfassung um 1700 und geht dann auf die Außenpolitik des oberrheinischen Kreises ein, die vornehmlich nach den Berichten der Kreisgesandten bis zum Utrechter Frieden verfolgt wird. Die bereits früher von der Forschung behandelten Probleme der Reichsbarrière wie der Reichsinstitutionen werden auch hier zur Sprache gebracht. Unbefriedigend bleibt — auch bei so vorzüglichen Arbeiten wie der vorliegenden — daß solche Einzeluntersuchungen immer wieder die gleichen Probleme aus ihren jeweiligen Archivbeständen zu behandeln genötigt sind. Eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte der Reichseinrichtungen am Anfang des 18. Jahrhunderts ist deshalb erforderlich und nach den vorhandenen Vorarbeiten wohl auch möglich; wegen des Quellenmaterials dürfte sie nur in Wien durchführbar sein.

Zur Geschichte des Oberrheins liegt jetzt eine Monographie über den französischen Gouverneur im Elsaß, Charles-Armand de La Porte, Herzog von Mazarin, vor, bearbeitet und mit einem ausführlichen Quellenanhang versehen von Georges Livet[17]. Neben einem längeren Gut-

---

[15] Der Türkenlouis. Badisches Landesmuseum Karlsruhe. Ausstellung zum 300. Geburtstag des Markgrafen Ludwig Wilhelm von Baden 25. Juni bis 28. August 1955. Illustrierter Katalog. 258 S. 69 Tafeln DM 2,50.

[16] Geschichte des oberrheinischen Kreises und der Kreisassoziationen in der Zeit des spanischen Erbfolgekrieges (1697—1714). Diss. phil. Mainz 1952. (Ztschr. f. d. Gesch. d. Oberrheins Bd. 103 u. 104 (1955 u. 1956).

[17] Le Duc Mazarin, Gouverneur d'Alsace (1661—1713). Lettres et documents inédits. Ed. F.-X. Le Roux Straßburg 1954. 205 S.

achten über das Elsaß für Ludwig XIV. sind die Berichte der Erkundungsreisen des Gouverneurs aus den Jahren 1661—64, 1667 und 1671—72 abgedruckt. Die eigentümliche Rechtsstellung dieses Beauftragten der französischen Krone gegenüber den Reichsstädten im Elsaß wird aus dem reichen, neu erschlossenen archivalischen Material ebenso deutlich wie die noch fließenden Übergänge von Günstlingswesen, fürstlicher Vertrauensperson, Ämterkauf zum modernen Staatsbeamtentum. Eine Generation später war dieses, charakteristischer noch als in Frankreich, in Preußen durchgebildet. Das „Retablissement", der Wiederaufbau des nördlichen Ostpreußen unter Friedrich Wilhelm I. stellte nicht nur an die Provinz sondern an den Gesamtstaat und seinen Verwaltungsapparat die höchsten Anforderungen. Fritz Terveen hat aus dieser Zusammenschau neue Ergebnisse gewinnen können, die durch die Einbeziehung des Kirchen- und Schulwesens noch wesentlich ergänzt und bereichert wurden[18]. Erwies sich das Beamtentum schon als aufgeklärt, so zeigten weniger die Staatsauffassungen als das persönliche Gebaren des Königs, sein herrisches Auftreten, verbunden mit Depressionen, seine Tätigkeitslust und seine angsterfüllte Unruhe fast noch barocke Züge; vielleicht kann eine solche Formel dazu beitragen, diese widerspruchsvolle Persönlichkeit besser zu verstehen. Man hat bisweilen Friedrich Wilhelm I. mit seinem Zeitgenossen Peter I. von Rußland verglichen, ohne den tiefen Unterschied in der religiösen Bindung zu sehen. Das ist von der neueren Forschung richtiggestellt worden. Aber ein engeres Verhältnis Preußens zu Rußland bestand schon seit langem und reicht bis in die Deutschordenszeit zurück, wie Kurt Forstreuter aus genauer Kenntnis der archivalischen Quellen nachgewiesen hat[19]. Nehmen wir die eingangs gestellte Frage wieder auf, dann zeigt sich hier allerdings das Gleiche wie gegenüber England: der Barock hat Osteuropa nicht mehr erfaßt. Das wird aus der trefflichen Biographie Peters d. Gr. sichtbar, die Reinhard Wittram schrieb[20]. Das Stadtbild von St. Petersburg — einer Stadt, die zu dem Ostseebereich stärkere Beziehungen als zu dem eigentlichen Rußland hatte — war von außen her angenommen: „Ein nüchterner, bürgerlicher Frühbarock holländischen Musters auf der Grundlage des Backsteins" (S. 105). Aber das bleibt Fassade. Anderseits wird man schwerlich Rußlands Aufkommen innerhalb des europäischen Staatensystems im 18. Jahrhundert als „Moskaus Weg nach Europa" bezeichnen können, wie es Walter Mediger in seinem durch Umfang und

[18] Gesamtstaat und Retablissement. Der Wiederaufbau des nördlichen Ostpreußen unter Friedrich Wilhelm I. 1714—1740 (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft Band 16). Göttingen, Musterschmidt 1954. 234 S. DM 19,80.

[19] Preußen und Rußland von den Anfängen des Deutschen Ordens bis zu Peter dem Großen (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft Band 23). Göttingen, Musterschmidt 1955. 257 S.

[20] Peter der Große. Der Eintritt Rußlands in die Neuzeit. Berlin 1954, Springer-Verlag, 151 S.

Vielfalt der Fragestellung sonst so beachtenswerten Buch tut[21]. An dem europäischen, letztlich hellenogenen russischen Staatswesen war wohl nicht zu zweifeln; daß es andere, eben osteuropäische Formen entwickelte, machte ebenso seine Besonderheit aus wie die insulare oder maritime Form Englands eine europäische Sonderart darstellt. Der Inhalt von Medigers Werk sagt genauer, was gemeint ist: die Einbeziehung Rußlands in die im Frieden von Utrecht ausbalancierte europäische Staatenwelt. Die Politik Bestushews steht im Mittelpunkt der gutgeschriebenen und lesbaren Darstellung, die trotz der Bewältigung eines reichen Archivmaterials leider auf Einzelnachweise verzichtet hat. Obwohl die Themenstellung nicht der Aktualität entbehrt, hat der Verfasser doch die sich aufdrängenden Analogien glücklich vermieden; er kann vielmehr dem unbefangenen Leser an diesem Beispiel treffend den Unterschied zwischen Gegenwart und Geschichte deutlich machen.

Der nun folgenden Periode möchte man, dem allgemeinen Sprachgebrauch folgend, schon die Kennzeichnung der Aufklärung zulegen, doch hat Rudolf Gieser seiner Edition der Memoiren des holsteinischen Gesandten und hannöverschen Kammerherrn Friedrich Ernst von Fabrice (1683—1750) den Untertitel „Ein Leben in Selbstzeugnissen aus dem Zeitalter des Barock" gegeben[22]. Dafür waren gewichtige Gründe maßgebend. Schon die Schilderung der Reisen in Italien, der Tätigkeit als Gesandter bei Karl XII. in der Türkei, danach in London geben ein Zeitbild von Anschaulichkeit und Dichte. Die unüberhörbaren Akzente der Selbstbiographie weisen diese in der Tat dem Barockzeitalter zu: „wir erkennen, was dieser Gesellschaft wesentlich war, was ihre Anteilnahme erregte, wie sie sich unterhielt und ihr tägliches Leben gestaltete . . . Ein Grundsatz des Barock, wie er sich in Literatur und bildender Kunst beurkundet, ist das Sinnliche" (S. 2 u. 4). Die sehr sorgfältige Ausgabe (in deutscher Übersetzung) enthält ausgesuchte Abbildungen. — Von gänzlich anderer, geradezu entgegengesetzter Art ist ein Zeitgenosse des Fabrice, der katholische Pfarrer Johann Christoph Beer (1690—1760), dem Karl Böck kürzlich eine eingehende, aus den Quellen aufgebaute, ansprechende Lebensbeschreibung widmete[23]. Vergleicht man diese beiden Lebensgeschichten, so wird die Spannweite der Auffassungen, aber auch der Herkunft und sozialen Stellung deutlich. Beer lebte und wirkte nicht in der großen galanten Welt, sondern in

[21] Moskaus Weg nach Europa. Der Aufstieg Rußlands zum europäischen Machtstaat im Zeitalter Friedrichs des Großen. Braunschweig, Georg Westermann Verlag, 1952. 744 S. 12 Abb. auf Tafeln.

[22] Die Memoiren des Kammerherrn Friedrich Ernst von Fabrice (1683—1750). Ein Lebensbild in Selbstzeugnissen aus dem Zeitalter des Barock (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens Band 54). Hildesheim 1956, August Lax Verlag. 176 S. 11 Abb. auf Taf.

[23] Johann Christoph Beer (1690—1760), ein Seelsorger des gemeinen Volkes (Münchener historische Studien, Abt. Bayerische Geschichte, hrsg. v. M. Spindler, Bd. II). Michael Lassleben Verlag Kallmünz Opf. 1955. 126 S.

bäuerlichen Bereichen. „Wenn die Kultur des Barock auch wie kaum eine andere Kulturperiode im Herzen des Volkes verwandte Saiten angeschlagen hat und Eingang fand in die Bauernstuben und Dorfkirchen, so war der Inhalt des barocken Kulturbegriffs doch bestimmt von der Welt des Hofes" (S. 1). Die Schriften und Predigten dieses Landpfarrers sprechen davon aber meist nur in Warnungen, weit mehr von den sittlichen Zuständen, dem Alltag der bäuerlichen Wirtschaft und des Volkslebens, für die das Dorf Gottmannshofen bei Augsburg und seine bayrische Barockkirche hier beispielhaft stehen. Schon ist aber die Wirtschaft jener Zeit nicht mehr allein auf den dörflichen Ertrag angewiesen. Das merkantile Unternehmertum hat den Frühkapitalismus verstärkt, das Geldgeschäft bestimmt die Staatsangelegenheiten. Der infolge des gesteigerten Lebensbedürfnisses erhöhte Finanzaufwand der Höfe war nur durch ein vielseitig organisiertes Geldgebersystem zu decken. „Die Hoffinanziers haben Fürsten und Aristokraten jenen Lebensstil ermöglicht, der seinen Ausdruck in der bauenden Welt des deutschen Barock gefunden hat" (Bd. III, S. 266): diese Bezugnahme auf das Barockzeitalter findet sich in dem umfangreichen Werk von Heinrich Schnee über die Hoffinanz und den modernen Staat[24]. Dem ersten, im Jahre 1953 erschienenen Band hat der Verfasser einen zweiten und dritten Band sehr bald nachfolgen lassen können und damit eine in Thema, Anlage und Durchführung beachtenswerte Leistung vollbracht. Die Vorzüge des ersten Bandes (vgl. Bd. XXXV dieser Zeitschrift, 1953, S. 366) sind auch bei den weiteren Bänden spürbar: strenge Sachlichkeit, Beherrschung eines überaus verstreuten und umfangreichen Quellenstoffes, gründliche Vertrautheit mit personalgeschichtlichen, finanztechnischen und allgemeinen historischen Problemen des Zeitalters des Absolutismus. Besonders verdienstvoll ist der 7. Teil (Bd. III), der eine eingehende Analyse der Institution des jüdischen Hoffaktorentums im System des absoluten Fürstenstaates gibt. Während der erste Band die Hoffaktoren in Brandenburg-Preußen geschildert hatte, sind im zweiten Band die welfischen, wettinischen, mecklenburgischen und hessischen Territorien behandelt, der dritte Band bringt das Hoffaktorentum an den kleinen norddeutschen Fürstenhöfen sowie den erwähnten Gesamtüberblick und ein ausführliches Schriftenverzeichnis nebst Register für alle drei Bände. Auffallend ist, daß auch in den geistlichen Kurfürstentümern das Hofjudentum ein breites Wirkungsfeld finden konnte. Dafür ist das Erzbistum Köln beispielhaft. Die Ereignisse und Gestalten am Kurhof im 17. und 18. Jahrhundert hat Max Braubach anschaulich dargestellt. Schon vier Jahre nach Erscheinen seines Buches wurde mit einer Neuauflage zugleich eine

[24] Die Hoffinanz und der moderne Staat. Geschichte und System der Hoffaktoren an deutschen Fürstenhöfen im Zeitalter des Absolutismus. Zweiter Band, 368 S. 1954, DM 33,— Dritter Band 359 S. 1955, DM 35,— Berlin, Verlag Duncker und Humblot.

Neubearbeitung durchgeführt, die unter dem Titel „Kurkölnische Miniaturen" Kabinettstücke der Erzählkunst des Verfassers darbieten und seine gründliche Vertrautheit mit den Quellen zur kurkölnischen Geschichte bezeugen[25]. Der rheinische Kurstaat „zwischen Barock und Revolution" (S. VII) wird geschildert, wobei der Barockzeit der Hauptanteil zukommt, zumal Kurköln auch im 18. Jahrhundert seine barocken Züge niemals verleugnete.

Während sich auf dem Kontinent der gleiche Lebensstil fortsetzte, kündigte sich in dem barockfernen England schon etwas Neues an. Die betrachtenden und empfindsamen Gedichte des Thomas Gray (1716—1771) zeigen ein neues Form- und Stilgefühl; seine historisierende Hinwendung zur frühen keltischen Dichtung erweist ihn als einen Geistesverwandten Herders. Es ist zu begrüßen, daß nach den Studien von Martin und Reed nunmehr eine gründlich gearbeitete Biographie von R. B. Ketton-Cremer vorgelegt werden konnte, die erste moderne wissenschaftliche Lebensbeschreibung, die nicht allein das literaturgeschichtliche Phänomen der Elegie bei Gray untersucht, sondern ihn in die allgemeine Geschichte seiner Zeit stellt und aus ihr den Charakter von Grays Dichtungen zu erklären sucht[26]. Einige Jahrzehnte später, und etwas von Grays Dichtungsart zeigt sich in Frankreich. Die vier Gartengesänge von Jacques Delille, die Victor Klemperer interpretiert, zeigen das Ende des Barock auch von der Kulturgeschichte her an: die Elemente des Landbaus, die Feldfrüchte, Pflanzen und Bäume in ihren natürlichen Wachstumsformen sind Gegenstände der poetischen Beschreibung und elegischen Betrachtung[27]. Damit wird der Trennungsstrich zum barocken Schloßgarten gezogen. Nur ein wehmütiger Ausblick auf Versailles, auf Corneille und Turenne zeigt noch an, wie stark diese Epoche in die nächste hinüberwirkt. Der Barock ist durchaus noch der Stil der Gesellschaft, in der der junge Mirabeau aufwächst. Die klassisch gewordene, vor sechs Jahrzehnten entstandene Mirabeau-Biographie von Bernhard Erdmannsdörffer hat jetzt ihre vierte Auflage erfahren[28]. Mit Recht darf diese, in der Sache nach wie vor gültig, in der Form nicht wieder erreicht, als ein Meisterwerk deutscher Geschichtsschreibung gelten. Das wird weniger von dem Versuch gesagt werden können, den Heinrich Reintjes unternahm, um Leben und Bedeutung von Johann Georg Forster zu würdigen[29]. Anstelle eines farbigen Zeitgemäldes ziehen sich grobschlächtige Urteile und unzulässige

[25] Kurkölnische Miniaturen. Verlag Aschendorff, Münster 1954. 324 S.
[26] Thomas Gray. A Biography. Cambridge, The University Press, 1955. 310 S. 25,— sh.
[27] Delilles „Gärten": ein Mosaikbild des 18. Jahrhunderts (Sitz. Ber. Ak. Wiss. Berlin Phil.-hist. Kl. 1953 Nr. 2. 65 S.) DM 3,20.
[28] Mirabeau. 4. Aufl. F. K. Koehler Verlag Stuttgart 1953. 242 S.
[29] Weltreise nach Deutschland. Johann Georg Forsters Leben und Bedeutung. Progress-Verlag Johann Fladung. Düsseldorf 1953. 207 S.

Verallgemeinerungen (Forster wäre „vielfach geflissentlich totgeschwiegen“: schon angesichts der Verbreitung von Ina Seidels Roman „Das Labyrinth“ eine seltsame Behauptung!) durch das in Sturm-und-Drang-Manier verfaßte Buch, das mit einem enthusiastischen Nachwort von „G. S.“ schließt. Von dem Barockzeitalter, dem Georg Forster gewiß nicht mehr zugehörte, ist keine Rede mehr. Diese Epoche scheint endgültig versunken. Dennoch hat sie, wie alles Bedeutende, ihre Fortwirkungen gehabt. Nicht erst durch den Umweg gelehrter Anknüpfung, sondern durch unbefangenes Weitergeben des in ihr noch wirksam gespürten Lebensstils. Nicht Forster, der schon durch seine landschaftliche Herkunft und seine Reiseziele allzu wenig Beziehungen zum Barock haben konnte, sondern ein kleiner mitteldeutscher Dynastensproß nahm barocke Züge noch in die neue Epoche hinein, die er selbst heraufzuführen bemüht war: Carl August von Weimar. Stärker als Goethe verkörpert er in den gemeinsamen vor-idealistischen Jahren ein gewisses barockes Element, das als Gegenpol ebenso zu den längst auf ihn wirkenden Aufklärungs-Tendenzen wie als hemmendes Moment eines sich weiter auslebenden Sturm- und Dranggefühls erkennbar ist und manches an Carl Augusts Eigenart und Eigensinn erklären läßt. Willy Andreas hat das Persönlichkeitsbild von Goethes fürstlichem Freund in einfühlsamer Weise gezeichnet und das Ergebnis langjähriger Forschungen in dem starken ersten Band der nunmehr gültigen Carl-August-Biographie niedergelegt[30]. Sie bietet trotz den inzwischen schon veröffentlichten Vorarbeiten eine fesselnde Veranschaulichung der Lebenselemente aus Goethes früher Weimarer Zeit. Für unsere besondere Fragestellung wird aus ihr dieses erkennbar, daß eine Zeit mit ihren geistigen Werten nicht dadurch zu Ende geführt wird, daß man sie abbrechen läßt, indem man sich von ihr entschlossen abwendet, sondern daß man sie innerlich überwindet, indem man ein neues Gültiges an ihre Stelle setzt.

Die Betrachtung einiger neuerer Arbeiten zur Geschichte des 17. und 18. Jahrhunderts zeigt, daß die zusammenfassenden Darstellungen zunehmend dazu neigen, in ihren Titel oder Untertitel die Bezeichnung Barockzeitalter aufzunehmen. Dagegen sind die Monographien und Biographien darin weit zurückhaltender. Zwar mag auch aus ihnen manches herausgelesen werden, was als Ausdruck barocken Lebensstils gelten kann; je quellennäher und differenzierter die Untersuchungen werden, umso sparsamer verwenden sie jedoch den Sammelbegriff des „Barock“ außerhalb des ästhetischen Bereichs. Über die zeitliche Erstreckung gehen die Ansichten noch recht weit auseinander. So löblich die Bestrebungen sind, die starre und schematische Abgrenzung nach Jahrhunderten aufzulockern, so wenig befriedigend ist die Bezeichnung geschichtlicher Zeitalter nach Kunst-Stilen. Ein schwerwiegendes Bedenken liegt auch in der

[30] Carl August von Weimar. Ein Leben mit Goethe 1757—1783. Gustav Kilpper Verlag Stuttgart 1953. 612 S. DM 19,80. Vgl. auch Bd. XXXIV (1952) dieser Zeitschrift S. 180 ff.

nicht gleichzeitigen und regional nur begrenzten Erstreckung der barokken Stilrichtung. Die unklare, fließende und nur von der Ästhetik her bestimmte Epochenbezeichnung stellt gegenüber der bisherigen Einteilung keine Verbesserung dar. Das Hauptmerkmal einer Zeit zu kennzeichnen ist die Aufgabe der historischen Klassifikation. „Gegenreformation" und „Absolutismus" sind eingeführte und klare Begriffe, die das Wesentliche aussagen, selbst wenn sie nicht die ganze Fülle dieser Epochen umschreiben können. Man sollte nicht aus einer augenblicklichen Zeitlage heraus Neuerungen um jeden Preis einführen, sondern es bei diesen Bezeichnungen belassen, mögen sie heute auch bisweilen Anstoß erregen oder gar peinlich wirken. Es wäre aber ein Mißverständnis der Beschäftigung mit der Geschichte, alle Ereignisse und Ergebnisse früherer Jahrhunderte nur in bezug auf die Gegenwart gelten lassen zu wollen.

Petrarca, das Urbild des Humanisten

von Michael Seidlmayer

Vorbemerkung: Die vorliegende Skizze, aus einem in der Dante-Alighieri-Gesellschaft in Würzburg (und anderweitig) gehaltenen Vortrag erwachsen, will in möglichst starkem Umfang Petrarca selbst zum Wort kommen lassen (während sie grundsätzlich auf eine kritische Stellungnahme zur Literatur *über* ihn fast ganz verzichtet) und auf *diese* Weise die geistig-seelische Gestalt Petrarcas in ihren Hauptumrissen nachzeichnen, damit zugleich auch die entscheidenden Aspekte der *Lebens*problematik des Humanismus aufzeigen — denn um eine solche handelt es sich in allererster Linie bei der großen Bewegung, die von Petrarca ausgegangen ist. Thematisch berührt sich dieser Versuch am nächsten mit den beiden schönen und anregenden Büchern von H. W. Eppelsheimer, P. (Bonn 1926) und E. Wolf, P. Darstellung seines Lebensgefühls (Lpz.-Bln. 1926); inwieweit er sich anderseits von ihnen in den Fragestellungen im Einzelnen, in der Ausbeute des Quellenmaterials und in den damit gewonnenen Einsichten abhebt, wird der Fachmann unschwer selbst beurteilen können.

Die Zitierung der Schriften Petrarcas bereitet bekanntlich dem Autor wie dem Leser immer noch arge Verdrießlichkeiten. Zugrunde gelegt werden:
1. Edizione nazionale delle Opere di Fr. P. (Firenze, Sansoni 1927 ff.), in der aber erst vorliegen: Africa, Rerum memorandarum libri (je 1 vol.) und Le Familiari (4 voll.). Der Kürze halber wird im Folgenden vielfach nur auf die beiden sehr detaillierten Indices (= Ind.) verwiesen: 'Indice dei nomi' und 'Indice delle materie' zu den Fam.
2. Variae, in: J. Fracassetti, Epistolae de Rebus Familiaribus et Variae, Bd. III (Florentiae 1863) S. 309 ff.
3. Die beiden sehr wertvollen Auswahlbände der Sammlung „La Letteratura Italiana. Storia e Testi", voll. 6 und 7 (latein. und italien.):
R = Rime, Trionfi (beide vollständig) e Poesie latine, a cura di F. Neri u. a. (Milano-Napoli, Ricciardi, 1951); —
Pr = Petrarca, Prose, a cura di G. Martellotti u. a. (ebda 1955).
4. An Stelle von weiteren Einzeleditionen, die mir bei den Würzburger Bibliotheksverhältnissen nicht zugänglich sind, zitiere ich im übrigen nach:
B = Opera. Basel 1554 (die gebräuchlichere Ausgabe: Basel 1581, stand mir nicht zur Verfügung).
5. Von deutschen Übertragungen wird in der Zitierung nur berücksichtigt:
H = Brief an die Nachwelt, Gespräch über die Weltverachtung (das „Secretum"), Von seiner und vieler Leute Unwissenheit, übers. u. eingel. von H. Hefele (Jena 1925).

In einem der denkwürdigsten Dokumente der europäischen Briefliteratur, in seinem (Fragment gebliebenen) „Brief an die Nachwelt", unternimmt es Petrarca, für alle, die zu irgendwelchen Zeiten und in irgendwelchen Ländern etwas von ihm vernähmen, in knappen Strichen ein körperliches, geistiges und seelisches Erscheinungsbild seiner selbst zu entwerfen, denn aus seinem eigenen Munde sollen sie erfahren, „was für ein Mensch — *quid hominis* — ich war und was das Schicksal meiner

Werke gewesen sei“ [1]. Dafür will er aber auch jeden, der an ihn herantritt und solange er sich mit ihm beschäftigt, ganz für sich allein mit Beschlag belegen: „Ich will, daß mein Leser, wer er auch sei, ganz allein an mich — und nicht an die Hochzeit der Tochter, an die Freundin der Nacht, an die Nachstellungen eines Feindes ... ! — denke, und wenigstens solange er liest, will ich, daß er bei mir sei ... Ich will nicht, daß er ohne jede Anstrengung aufnehme, was ich nicht ohne Anstrengung geschrieben habe!“ [2] So bohren wir uns also keineswegs in unerwünschter oder unziemlicher Neugier in Petrarcas privateste Seelengründe ein, wenn wir hier im Bemühen, „ganz bei ihm zu sein“, an ihn selbst eben diese Generalfrage: „Was für ein Mensch er eigentlich gewesen sei?“ richten — vielmehr, anders als viele andere Größen der Literatur- und Geistesgeschichte, räumt er uns selbst dazu ein ebenso bedeutendes wie bezeichnendes Vorrecht ein, ja er fordert uns direkt dazu auf.

Und nichts möchte einfacher scheinen, als eben dieser Aufforderung nachzukommen. „Ich habe beinahe nichts anderes getan, schreibt er ja in dem Widmungsbrief an „seinen Socrates“, mit dem er ihm die große Sammlung der *Familiarium rerum libri* überreicht, als die Zustände meiner Seele (*animi mei status*) und was ich sonst noch etwa wußte, den Freunden bekannt zu machen“ [3]. Doch nicht nur seine Briefe, beinahe sein gesamtes literarisches Werk ist letztlich, direkt oder indirekt, Selbstgespräch und Selbstaussage — und will dies zum größten Teil auch sein. Alles was seine Person betrifft, angefangen etwa von den äußeren Lebensumständen und Lebensgewohnheiten [4] über die Berichte, wann und wo und unter welchen Umständen ihm dieser oder jener Gedanke gekommen sei oder er dieses oder jenes getan habe [5], bis zu dem, was nun wirklich in den Tiefen und Untiefen seiner Seele vor sich geht: alles dünkt ihm so bedeutsam, daß er es für sich selbst, für seine Zeitgenossen und für die Nachfahren — für uns — man möchte sagen: aufs gewissenhafteste registriert. Mehr noch, er sagt uns auch, was er als

---

[1] Ep. Posteritati (Pr 2; H 2). — Vielleicht sollte dies die Ausführung des Variae 25 (Frac. S. 367) erwähnten Planes sein, *quod ... de ratione vitae meae integro volumine disputem, quod ante me, ut arbitror, fecit nemo.*

[2] Fam. XIII, 5, 23.

[3] Fam. I, 1, 33 f.

[4] Vgl. etwa Ind.: Petrarca (Aspetto e salute, Consuetudini di vita, Condizioni economiche).

[5] So etwa die bekannte Erzählung in der Ep. Post., daß ihm der Gedanke zur „Africa“ an einem Karfreitag, beim Schweifen durch die Berge, gekommen sei, und ebenso, daß ihn dann erst die Landschaft um Selvapiana zur Fortsetzung des Werkes angeregt habe (Pr 12, 16; H 8, 10). Charakteristisch auch die häufige Bezeichnung der Tageszeit in seinen Briefdatierungen: *nocte media, ante lucem, prima facie, ad vesperam* u. ä.

das innerste Strukturelement, als die Entelechie seines Seins und Wesens empfindet: „Ich bin Einer — ein Unteilbarer, ein In-dividuum — und möchte ich es doch ganz sein!" „Bei mir selbst will ich bleiben, soviel ich kann!" [6] Was sollte es also noch viel Schwierigkeiten machen, eben diese Einheit und Ganzheit, die sich „Francesco Petrarca" nennt, lebendig und leibhaft vor unseren Augen erstehen zu lassen?

Jedoch: was stellt sich dem nicht alles entgegen! „Alles verändert der mit sich selbst entzweite Geist . . . und in Schiffbrüchen irrt der uferlos schweifende Geist..." [7] „Siehe, schon beinahe alles haben wir versucht, und nirgendwo findet sich Ruhe..." [8], und Wollen und Tun wiederum sind erst recht zwei ganz verschiedene Dinge [9]. Und so kann er wohl auch einmal resigniert von den „verstreuten Trümmern meiner Seele", die es mühsam zu sammeln gälte [10], sprechen. Heftige Spannungen, schmerzvolle Zerrungen, offene Widersprüche ziehen sich durch Petrarcas ganzes Leben und Schreiben — was kann da eigentlich noch dieses „Eins-sein", dieses „Bei-mir-selbst-bleiben" heißen?

So wird es wohl notwendig sein, zunächst einmal in der Geduld des einfachen Zusehens und Beobachtens den unruhevollen äußeren und inneren Wegen dieser *vaga et discors mens* und ihren „Versuchen" eines sich selbst gerecht werdenden Lebens nachzugehen; die also gewonnenen Eindrücke werden uns dann vielleicht am ehesten instand setzen, doch bis zum Kern, bis zu den inneren Strukturelementen seines Mensch-seins vorzudringen.

I

E i n e s gilt Petrarca schlechthin und unabdingbar als d a s Fundament, als d e r Grundpfeiler seines Daseins: die F r e i h e i t — Freiheit nach außen und nach innen, in jedem Bezug. Wohl als Erster hat er das große Exempel einer neuen — einer wirklich „modernen" — Lebensform aufgestellt: der Lebensform des unabhängigen, bindungslosen Dichters und Schriftstellers. Frei will er von jeder Art von Amts- und Berufsverpflichtung bleiben. Alle Angebote solcher Art hat er immer strikt abgelehnt,

---

[6] Sen. XV, 1 (B 1046): *Ego sum unus utinamque integer.* Secr. (Pr 214, H 123): *Adero michi ipse quantum potero, et sparsa anime fragmenta recolligam, moraborque mecum sedulo.*

[7] Epp. metricae II, 19 (in B ohne Zählung als „Epistolarum libri", S. 1359): *Omnia discors mens variat... Et immensis vaga mens anfractibus errat.* — Bes. hingewiesen sei auf die schönen Übertragungen einiger dieser Epp. metr. durch F. F r i e d e r s d o r f f (Halle 1903).

[8] Fam. I, 1, 1; V, 13, 1: *ego enim inquietudinis mee michi sum conscius... fluctuantem animorum nostrorum statum aliquando compescamus!*

[9] Vgl. z. B. Fam. XVII, 10 mit dem Thema: *Quid est, quod volentes unum aliud agimus;* s. dazu unter S. 152.

[10] s. oben Anm. 6.

seine wirtschaftliche Subsistenz sucht und findet er, ganz dem Zeitstil entsprechend, nach Empfang der niederen Weihen in den Renten kirchlicher Pfründen[1] oder bei der Munifizenz hoher geistlicher und weltlicher Gönner. „Frei und immun" hält er sein Leben in gleicher Weise von einer „Ehegattin, dieser Caribdis" — „nichts Süßeres und nichts Ruhigeres als den Coelibat" gibt es für ihn. Und ohne bekanntlich noch in seinen mittleren Jahren auf die körperliche Liebe zu verzichten, weiß er über die Frau im allgemeinen und die Ehe und Familie im besonderen fast immer nur sehr unfreundlich, nicht selten zynisch wegwerfend zu sprechen[2]. Frei ebenso auch von sonstigen vollgültigen, d. h. verpflichtenden menschlichen Bindungen: so unendlich viel ihm Freunde und Freundschaftskult galten — die „Hälfte der Seele" kann ein Freund sein — so nachdrücklich zieht er selbst die unübersteigliche Schranke: „So mächtig war mir doch die Liebe zur Freiheit eingepflanzt, daß ich einen, wenn auch nur sein Name meiner Freiheit zu widerstreben schien, mit allem Eifer mied[3]." Frei schließlich auch — und dies charakteristischerweise ganz besonders mit zunehmendem Alter — von der Bindung an einen festen, dauernden Wohnsitz: „In keinem Hafen haben wir für lange Zeit Anker geworfen[4]." Als einen *amator suae libertatis* wird ihn hundert Jahre später Rudolf Agricola feiern[5], und er hat mit diesem Wort tatsächlich ins Zentrum von Petrarcas Lebensgesetz getroffen.

In seinem Lobpreis auf das „Einsame Leben" betont Petrarca, daß er in diesem Traktat „allein die eigene Erfahrung zur Führerin habe" („und, fährt er fort, mit freierem Schritt . . . folge ich meinem Geist als

---

[1] Vgl. etwa Ind.: Petrarca, Condizioni economiche.

[2] Belege zum Thema: „Frau, Ehe" bieten sich in beliebiger Anzahl an; vgl. etwa Ind.: Petrarca (Amori), Celibato, Donne, Figli, Matrimonio (die obigen Zitate aus Fam. V, 14, 5 u. XXII, 1, 8). Fam. X, 5, 29 redet er von seinen heftigen Versuchungen; *tamen, dum in animum redit, quid est femina, omnis tentatio confestim avolat et ego ad libertatem et ad pacem meam redeo!* Ferner Sen. X, 3 (B 966) u. XIV, 4 (B 1034 f) mit einer heftigen Diatribe gegen Frau und Ehe: *foemina, ut in plurimis verus est diabolus*, etc.; ähnlich Rer. mem. III, 71 (über Socrates), 6—10. De remediis utriusque Fortunae I, Dial. 65—84, bes. II, Dial. 17—23 (B 73 ff u. 145 ff), wo der Grundton der „Trost"gründe, die die „Ratio" im Unglück anzubieten hat, etwa so lautet: *Qui amittit coniugem, multiplici aegritudine liberatur, at qui sponsam, praeservatur; utrumque bonum, sed secundum melius* . . . Oder: *Perdidisti uxorem, invenisti libertatem, coelibatum, pacem, somnum, requiem* . . . (Dial. 17 u. 18). Vgl. auch S. 171 Anm. 47.

[3] Ep. post. (Pr 4; H 4); dazu Fam. XIII, 5, 19 f, und Ind.: Amicizia, Libertà.

[4] Fam. I, 1, 27 (das Wort ist hier sowohl im räumlichen wie im geistigen Sinn gemeint). Reisen allein wegen der Freiheit (abgesehen von den im „Wunsch und Eifer, vieles zu sehen" (Ep. post.) unternommenen Jugendreisen): Secr. (Pr 164; H 94); s. auch unten S. 151.

[5] R. Agricola, Lobrede auf Petrarca, ed. L. Bertalot in: La Bibliofilia 30 (1928), S. 396.

den Spuren anderer"!)[6]. Diese Erfahrung hat er in den 16 Jahren gesammelt, in denen er (etwa vom 33. bis nahe an das 50. Lebensjahr hin, in der späteren Zeit freilich nur mehr mit recht langen Unterbrechungen) in seiner berühmten Einsiedelei der Vaucluse, an der Quelle der Sorgue, der „Königin der Bäche", verbracht hat. Das ist, von ihm unermüdlich — und auch lange noch, nachdem er den Wohnsitz wieder aufgegeben hatte — in den leuchtendsten Farben seiner reichen sprachlichen Palette gepriesen, sein Zufluchtsort, der „Hafen für die Stürme meiner Seele", meine „allerfesteste Burg", „unser transalpiner Helicon", der „meiner Natur aufs höchste angepaßte Ort", und da „lebe ich denn so sicher, so ruhig und auch so glücklich", wie nirgendwo sonst[7]. Denn „dort, nicht anderswo, gehöre ich mir; dort ist meine Schreibfeder, die jetzt überall rebelliert ...[8]. Ja aus der späteren Rückschau konnte ihm diese Zeit wohl als „beinahe die einzige Zeit, die für mich Leben gewesen ist", erscheinen — „der ganze Rest war nur Pein"[9].

Es ist für uns von Wichtigkeit, ihm dabei etwas zuzusehen[10]. „Dies ist mein Leben: mitten zur Nacht stehe ich auf, am frühen Morgen gehe ich ins Freie hinaus, doch auf den Feldern draußen studiere, denke, lese, schreibe ich nicht anders als zu Hause. Den Schlaf halte ich so viel als möglich meinen Augen fern, die Weichlichkeit meinem Körper, die Lüste meinem Geist, die Stumpfheit meiner Arbeit[11]." So führt er also hier ein mit viel Selbstdisziplin und Überlegtheit gestaltetes Leben, gekennzeichnet vor allem durch eine betonte Mäßigkeit im Essen, Trinken und Schlafen und durch eine bestimmte, wenn auch freizügig gehandhabte Ordnung und Einteilung des Tageslaufes[12]. Das einfache, das natur-

---

[6] De vita solitaria I, 1 (Pr 298); in der Vorrede dazu (Pr 294): „wie in einem kleinen Spiegel erblickst du (hier) den ganzen Zustand meiner Seele ..."

[7] Vgl. Ind.: Valchiusa, Sorga; dazu Ep. post. (Pr 12; H 7); Fam. VIII, 3, 12 u. XIX, 3, 18; Sen. X, 2 (B 961).

[8] Fam. VI, 2, 21.

[9] Sen. X, 2 (B 962): ... *ut ex quo, quid vita hominum esset, agnovi, illud ferme solum tempus vita michi fuerit, reliquum omne supplicium.* Ähnlich die Verse in Fam. XI, 4, 2 oder Rer. mem. I, 1: *cum id solum temporis vixisse videar, quod otiosus et solus vixi*; so beginnt das Werk auch mit einem Abschnitt *De otio et solitudine.*

[10] Einige bes. instruktive und anschauliche Schilderungen der Vita solitaria sind: Fam. VI, 3, 68—71; VIII, 3, 8—12; VIII, 4, 1—6; XIII, 8 (*Sue agrestis et solitarie vite modus*); XV, 3, 9—15; XVII, 5 (*Ruralis vite laus*), Sen. X, 2 (B 961 f); Variae 42 (Frac. 409 f; ein weiterer Brief: B 1127); dazu das ganze I. Buch von De vita solitaria (Pr 296 ff), in dem zum größten Teil diese der *vita in frequentia hominum* (bes. in den Städten) *occupata* gegenübergestellt wird. Weiteres s. Ind.: Solitudine.

[11] Fam. XV, 3, 10.

[12] Vgl. Ind.: Petrarca (Consuetudini di vita), Cibo, Sonno. Eine Art von Programm (aus etwas späterer Zeit stammend) in Fam. XXI, 12, 22 f: sechs Stunden Schlaf, zwei Stunden für die sonstigen körperlichen Bedürfnisse

gemäße Leben soll die Gesundheit und Leistungsfähigkeit des Leibes gewährleisten[13], Leib und Seele sollen möglichst reibungslos und ohne Störung der inneren Harmonie zusammenarbeiten können. Denn — das ist nun ein Gedanke, der Petrarca fast unabläßlich verfolgt — „was für ein hoher Wert" ist diese „so unbegreiflich flüchtige Zeit"! Nichts darf man also von ihr leichtfertig vergeuden — „an der Einteilung der Zeit (vielmehr) hängt alles" — *et hos pauculos dies morti subripere (nitor) legendo scribendo cogitando vigilando ..., vita vigilia est*[14]*!*

Die „unersättliche Begierde nach Büchern": das ist seine „Krankheit", und seine andere „unheilbare Krankheit" ist das Schreiben: „Immer bin ich gepeinigt und fühle mich schlaff, außer wenn ich schreibe: *sic — nova perplexitas! — in quiete laborans in laboribus conquiesco*"[15]! Nicht nur

---

müssen genügen — *residuum michi cedat!* Ebda No 26: oft wacht er in der Nacht auf, schreibt, *ne concepta defluerent*, halb im Finstern, am Morgen kann er's kaum mehr lesen!

[13] Seine Maxime dafür etwa in Fam. III, 13, 11: *... illa, quae a philosophis frugalitas dicitur, paupertas ... Si vis sanus esse, vive ut pauper.* In den zwei langen Altersbriefen Sen. XII, 1 u. 2 (B 991—1011) verteidigt er gegen einen Arzt leidenschaftlich und ebenso mit einem mächtigen Aufwand von humanistischer Gelehrsamkeit wie mit der eigenen Erfahrung die Gesundheit des Fastens im allgemeinen und des Wassertrinkens im besonderen (dabei, so wie schon in Fam. III, 13, heftig und natürlich auch recht moralistisch gegen den Wein polemisierend); auch das Obst hat vor dem Fleisch weitaus den Vorzug. Insgesamt: *Si non secundum medicinae, at secundum naturae et consuetudinis meae leges ieiunare possum, et ieiunavi a puero semper et ieiunabo dum potero, et potero, dum vivam ...* (B 1006; auch 995, 1010 f); das „reine Wasser" preist er (zum Trinken) als *hoc naturae parentis iucundissimum elementum* (B 996). — Die (einst schon in der Schule von Chartres so hoch gefeierte) *natura parens* oder *natura genitrix* ist für Petrarca der Leitstern für die rechte Lebensnorm (und daher rührt seine Askese!) sowohl im physischen wie im geistigen Leben; vgl. z. B. Fam. XXI, 10, 7: *oro te ... naturam sequere; illa te ducet ad tuum finem*, oder Rer. mem. III, 99, 3: vergeblich leistet man seiner Natur Widerstand! s. auch Ind.: Natura.

[14] Fam. XVI, 11 (*Quam cara sit res tempus*); XXI, 12 (*De sistenda vitae fuga*; daraus die obigen Zitate). Weiterhin Fam. XXIV, 1 und Rer. mem. III, 80; im übrigen Ind.: Tempo. — Der Sinn für den „Wert der Zeit" ist zuerst wohl im erwerbseifrigen Bürgertum der italienischen Städte des 14. Jahrh.s erwacht (s. A. v. Martin, Soziologie der Renaissance, Stuttgart 1932, S. 20 f) und wird, wie sich hier zeigt, vom jungen Humanismus in den Bereich des Geistig-Seelischen eingeführt.

[15] Bücher und Schreiben: Fam. III, 18, 2 f u. XIII, 7, 1 f. Bekenntnisse solcher Art — die man unbedingt zu den „echtesten", unbedingt gültigen Petrarcas zählen darf — ziehen sich durch sein ganzes Leben hin, so etwa noch Sen. XIII, 7 (B 1018): *Scribo, cogito: haec vita, haec delectatio mea ... ab adolescentia*; oder, bes. schön, Sen. XVI, 2 (B 1065 ff, an Boccaccio, der ihn mahnt, sich zu schonen): *Cum quiescere coepero atque lentescere, mox et vivere desinam ... Legere et scribere ... dulcis est requies ... Calamus et in manus sumptus mulcet et depositus delectat ac prodest non domino suo tantum, sed aliis multis ... nonnumquam et posteris post annorum millia!* (B 1069 f); s. auch Ind.: Libri, Studi.

ein genießerisches Otium, viel mehr noch schöpferische Antriebe (*stimuli*) gewährt ihm die Vaucluse so wie kein anderer Ort: hier hat er „alle seine Werke entweder entworfen oder angefangen oder vollendet“ [16].

In solcher Weise baut er sich hier seine Welt auf: „Hier begründe ich mir im Geist Rom, hier Athen, hier das Vaterland (Italien) selbst; hierher, in dieses kleine Tal ziehe ich oft alle Freunde, die ich habe oder gehabt habe, zusammen . . ., auch die aus allen Ländern und allen Zeiten, die vor vielen Jahrhunderten gestorben und mir nur dank ihrer Schriften bekannt sind, und begieriger verkehre ich mit diesen als mit jenen, die (wie es ihnen scheint!) leben... So schweife ich frei und sicher und mit solchen Begleitern bin ich allein; wo ich will, da bin ich, so oft ich es vermag, bin ich mit mir . . .[17]“. Das ist es also, was er mit dieser seiner „höchsten Annehmlichkeit, mit mir selbst zu sein“ [18], meint: die ganze Welt gleichsam soll sich in dieser einzigen kleinen Klause versammeln und soll — wie auf Anruf und Abruf, ohne lästig und drückend werden zu können — zu seiner Verfügung bereitstehen. So kommen auch gern gesehene Freunde nicht selten (doch möglichst eben nur, wie es seinem Wunsch entspricht) zum *rusticum convivium* wie zum anregenden Gespräch; mit den andern draußen aber in aller Welt pflegt er eifrigst brieflichen Gedankenaustausch — beides eine seine „Freiheit“ und „Sicherheit“ gewährleistende Form der Beziehung zur Außenwelt, ein Ersatz für echte reale Gemeinschaftsbindungen.

Das unentbehrliche nährende Element dieser Form von geistig-seelischer Existenz ist schließlich die Natur: aus ihr saugt sie ihre besten Lebenskräfte [19]. Da ist der selbstbebaute Garten, „mit meinem Ingenium und meiner Absicht so in Einklang stehend wie nichts anderes“ [20], und daher für Petrarca so wichtig, daß er auch an seinen späteren Wohnsitzen in Italien, wo immer es möglich erscheint, einen Garten nicht missen will. Da ist die übrige durch Menschenhand gepflegte Natur: die Felder und die Wiesen mit dem Gebrüll der Rinder auf ihnen und dazu, nicht zu

---

[16] Ep. post. (Pr 12; H 7) und Fam. VIII, 3, 11—14, mit Aufzählung der Werke; auch Fam. XIII, 8, 15.

[17] Fam. XV, 3, 14 f; ähnlich VIII, 3, 12.

[18] Epp. metricae III, 5, v. 60 f (R 780): *michi maxima vita commoditas, mecum esse.*

[19] Zum Folgenden vgl. außer den S. 145 Anm. 10 genannten Texten u. a. bes. noch zahlreiche Naturschilderungen in den Epp. metricae, die hübschesten davon in R 705 ff, bes. entzückend die No. XI u. XII (Kampf um seinen Garten mit den feindlichen Nymphen) und XIII (auf einen Hund, den ihm Giovanni Colonna geschenkt hatte). Weiterhin Secr. (Pr 86; H 51) oder De vita sol. I, 7 (Pr 366 f). Selbst in einen seiner 'Psalmi poentientiales' (Ps IV; R 840) hat sich seine Begeisterung für das *otium* in den schattigen *recessus amoenissimi* eingeschlichen!

[20] Fam. XIII, 8, 13; auch XVII, 5, 8.

vergessen, der freundliche Umgang mit den ländlich-unverbildeten Menschen[21]. Und da ist die ganze freie, wilde Natur der Wälder, Berge und Täler, der Felsen und Gewässer: sie durchschweift er (in einer Kleidung, daß man ihn „für einen Bauern oder Hirten halten" möchte!) bei Tag und im Sommer auch gern bei Nacht[22], und er läßt sich sein Herz und Gemüt von diesem „gewissen Etwas" (*aliquid non dicam clarius*), das von ihrem Frieden, ihrem Ernst und ihrer Großartigkeit ausströmt, durchziehen, und in der dunklen, „ungeheuerlichen" Quellhöhle der Sorgue gibt er sich den Gefühlen einer „schauerlichen Lust" (*voluptas horrida*) hin . . . Auf der ganzen so reichen Skala von Empfindungen, die die Natur vermitteln kann, vom „Idyllischen" bis zum „Heroischen", vermag, dank seiner inneren Weite und willigen Aufgeschlossenheit, sein Herz zu spielen[23].

Dennoch: sich der Natur ganz einfach und unbefangen zu überlassen, das ist ihm wenig gegeben; viel zu viel trägt er dazu sein eigenes Ich in sie hinein, „niemals müßig im Geist, immer mit hohen Gedanken beschäftigt... nirgendwo allein...[24]". Das „Ausspannen", das (von der Arbeit und von sich selbst) Sich-erholen liegt am wenigsten auf der Linie von Petrarcas Naturverhältnis. Seine Studien, seine literarischen Pläne u. dgl. begleiten ihn auf allen Wegen und Stegen — und nicht minder seine „Sorgen" (von denen noch zur Genüge zu sprechen sein wird): mögen sie da auch zuzeiten „von Tag zu Tag weniger scharf und lästig" werden, es will ihm doch auch in der Wald- und Bergeinsamkeit nicht recht gelingen, „sich selbst und seine Kümmernisse zu vergessen"[25].

---

[21] Vgl. Ind.: Petrarca (Consuetudini: Contadini).

[22] Was er Fam. VI, 3, 69 launig und in klassischer Kürze so ausdrückt: *videbis a mane ad vesperam solivagum herbivagum montivagum fontivagum silvicolam ruricolam...*

[23] Mit dieser inneren Spannweite Petrarcas kann der nachfolgende Humanismus (hier wie auch auf anderen Gebieten) mit wenigen Ausnahmen (wie etwa Enea Silvio) bei weitem nicht mehr Schritt halten. Sehr bald wird sich die nach Maß und Regel angelegte Garten- oder Parkanlage, also eine völlig domestizierte Natur, als das beherrschende — und an die seelische Potenz des Menschen weit geringere Anforderungen stellende! — Ideal in den Vordergrund drängen; man denke etwa an den 'Paradiso degli Alberti' des Giovanni da Prato oder gar an das künstliche Gebilde, das uns Erasmus im 'Convivium religiosum' als „Natur" vorführt!

[24] Secr. (Pr 86; H 51). Bezeichnend für diesen engsten Wechselbezug zwischen Naturerlebnis und geistiger Aktivität und Unruhe die Zusammenstellung in Fam. VII, 4, 6: *quanta voluptate solivagus ac liber inter montes et nemora, inter fontes et flumina, inter libros et maximorum hominum ingenia respiro...;* s. auch S. 142 Anm. 5 und das S. 147 Anm. 19 genannte Kap. aus De vita solitaria.

[25] Fam. XV, 3, 11: *nullo comite, nullo duce nisi curis meis minus in dies acribus ac molestis...* Fam. VIII, 9 (im Postscriptum, S. 209): *quotidie per rura nostra discurro... amore solitudinis, ut si quomodo fieri possit, me ipsum obliviscar et languores meos...* De vita sol. I, 5 (Pr 344): was helfen mir

Auch die Natur bleibt auf sein Selbst bezogen, ist von ihm durchsetzt und mit ihm gleichsam infiziert, und sie kann ihm so jene innere Befriedigung und Heilung, die er in ihr sucht, auf längere Dauer bei weitem nicht in der vermeinten Vollkommenheit schenken.

Trotzdem und alles in allem genommen: das ist „meine allerangenehmste transalpine Einsamkeit", in ihr „verfließt ein Jahr froh und ruhig wie ein Tag", und hier „lebte ich (meint er später) zwar als Mensch mit Sünden beladen, aber in einer Seelenruhe beinahe wie ein Engel" [26]. Allein der Verfeinerung und Kultivierung des eigenen geistig-seelischen Ich ist dieses Leben geweiht und dafür bedarf es der „Freiheit" — doch einer Freiheit, die ihre ganze Legitimation ausschließlich von einer (im Rezeptiven wie im Produktiven) höchstgespannten Aktivität des Geistes wie eines bestimmten ethischen Willens empfängt. Es ist ein im höchsten Maße tätiges Otium und sein Inhalt und Gegenstand heißt für Petrarca: *literae et virtus* [27].

Nicht allzu schwer ist nun aber auch noch etwas Anderes zu sehen: die Formelemente, das äußere Gehäuse dieses Lebensprogramms lehnen sich eng an das in uralter Erfahrung erprobte Vorbild eines konzentriert geistig-geistlichen Lebens, d. h. an das Vorbild des Mönchs- oder (genauer noch) des Eremitendaseins an und richten sich nach ihm aus. Der Grundgedanke: sich von der „Welt" und all ihrem störenden Getriebe in die ländliche Einsamkeit als einen sicheren „Hafen" zurückzuziehen (wozu dann auch eine möglichst große wirtschaftliche „Autarkie" gehört), um da für „das Eigentliche" ganz frei zu sein (das *vacare* des Mönches); die rational zielklare Hinordnung aller Lebensbezüge bis hin zu Einzelheiten des Tagesablaufes auf dieses Eine und Eigentliche; die strenge Zucht und Unterwerfung des Leibes, ja die Entschlossenheit, ihm, diesem „verächtlichsten und rebellischen Sklaven und widerspenstigen Esel den Krieg anzusagen" [28], doch auch die tägliche und nächtliche Verrichtung der

---

die Berge und Wälder, *si quocumque iero, animus me meus insequitur, talis in silvis qualis erat in urbibus . . .*? Zur Veranschaulichung der ganzen Situation genügt im übrigen der Hinweis auf den berühmten Bericht über die Besteigung des Mont Ventoux (Fam. IV, 1) mit seinen endlosen moralischen Reflexionen.

[26] Eigenhändige Unterschrift Petrarcas unter eine bei H. abgebildete hübsche Federzeichnung; dazu De vita sol. I, 8 (Pr 398) u. Fam. XX, 14, 26; ähnlich XVII, 5, 7.

[27] In Rer. mem. I, 1, 2 stellt Petrarca scharf den wahren Solitarius, der diese Lebensform *literarum et virtutis amore* gewählt habe, denjenigen gegenüber, *qui villis suis utuntur pro sepulcris et in illis sese infodiunt viventes*, was für ihn ein *obscenum genus solitarii otii ist;* ähnlich De vita sol. I, 3 (Pr 330) mit dem Seneca-Wort: *Otium sine literis mors est et hominis vivi sepultura.*

[28] Fam. XIX, 16, 10 f: *bellum, quod illi contumacissimo rebellantique mancipio indixi, seu calcitranti, ut proprie dixerim, asello . . .;* fast wörtlich ebenso Fam. X, 3, 57 u. Sen. XII, 2 (B 1006). Weiteres dazu Ind.: Corpo. — Man sieht, auch das kräftige Vokabular des Asketismus (ebenso neuplatonischer

laudes Christi, wie sie Petrarca mit betonter Regelmäßigkeit pflegt[29] —: das alles entstammt unmittelbar der religiös-asketischen Welt des Klosters oder der Eremitenzelle. Doch ebenso klar liegt das Andere auf der Hand: wie dieses monastische Formgehäuse nun einen neuen, ihm völlig fremden, vielmehr: konträren Sinngehalt aufnehmen, schützend umhegen und großziehen muß: den Sinngehalt eines reinen Humanum, einer vollkommen i n n e r weltlichen und allein auf sich selbst hin zentrierten Persönlichkeitsbildung[30]. Sehr wohl kennt Petrarca auch das andere Ideal, das des *vacare* allein um der religiös-asketischen Vervollkommnung willen; er verherrlicht es in „De otio religiosorum" literarisch und in beweglichen Worten kann er seinen Bruder Gerard, den Kartäusermönch, zur Beharrlichkeit in diesem seinem so glücklichen Stand ermahnen — aber am Ende zieht er dann ganz klar den Trennungsstrich zwischen diesem klösterlichen und seinem eigenen Ideal: „Das habe ich dir nicht in meinem, sondern in einem fremden und eigentlich monastischen Stil geschrieben, mehr dabei an dich als an mich selber denkend..." [31]!

Und doch hinterläßt das Vorbild dieser anderen Einsamkeit einen geheimen Stachel in seinem Herzen. Die wahre Einsamkeit ist eben doch eine *sanctissima res* — wie soll ein *profanum ingenium* (wie das meine) davon Zeugnis ablegen können? „Meine Einsamkeit — gewählt nur um der *literae* willen und um der Masse zu entfliehen — ist gar keine Einsamkeit, nämlich nicht die, die ich ersehne, obgleich sie ihr äußerlich ja vollkommen ähnlich sieht..." [32]. Petrarca spürt, daß sie in ihrer völligen Ich-Bezogenheit und Selbst-Isolierung ihm „nichts nütze", daß er sie viel eher fliehen müsse[33]. Und so kommt ihm einmal (wohl 1349) auch der Gedanke, diese *vita solitaria* doch irgendwie nach der Seite einer Gemein-

---

wie christlicher Provenienz), das nur der Verächtlichmachung und Schmähung des Leibes dient, ist Petrarca durchaus geläufig. Darf man eine solche Sprache bei ihm auch nicht allzu genau nehmen, so zeugt sie doch eindeutig von der inneren Unsicherheit gegenüber dem Leiblichen, von der Petrarca nie losgekommen ist. Vom künftigen Renaissance-Ideal, ein „Ganzes an Leib und Seele" zu sein, ist er noch weit entfernt!

[29] Bes. nachdrücklich spricht er davon in Fam. X, 5, 27 f.: wenn auch die Nacht noch so kurz oder er am Abend noch so müde sei, unterlasse er nie *non diurnas modo sed nocturnas laudes Christo dicendas;* ferner VII, 3, 11; XVI, 12, 1; Sen. X, 2 (B 962).

[30] Diese genetischen Zusammenhänge der 'Vita solitaria' Petrarcas mit den alten geistlich-asketischen Lebensformen und die sich im späteren Humanismus (und zwar im Sinne einer zunehmenden Säkularisierung) daraus ergebenden Entwicklungen hat m. W. zum erstenmal systematisch aufgezeigt: Fr. S c h a b e r t, Der ideale Lebensstil der Humanisten. Studien zur Entwicklung des humanistischen Lebensgefühls von Petrarca bis Rabelais und Elyot (ungedr. Diss., Würzburg 1949).

[31] Fam. X, 3, 59.

[32] De vita sol. I, 5 (Pr 342 f).

[33] Secr. (Pr 172 f; H 99); s. auch S. 148 Anm. 25.

schaftsbindung hin zu ergänzen. Zusammen mit drei Freunden — mehr, mit denen er gemeinsam „leben und sterben" möchte, findet er bezeichnenderweise nicht! — will er, sei es in der Vaucluse oder an einem geeigneten Ort in Italien, eine Art von *vita communis* führen: „Was kann uns noch davon abhalten, diese Reste des Lebens, wie gering sie auch seien, gemeinsam im Frieden des Herzens und den Studien der *bonae artes* hingegeben, zu verbringen?" Begeistert malt er in ein paar Briefen den Plan im Einzelnen aus[34] — dann wird er stillschweigend wieder begraben — das ist nichts für Petrarca[35]!

Die innere Unruhe wächst. Von seiner Vaucluse sich innerlich mehr und mehr loslösend, hält Petrarca nach einem neuen Wohnsitz Ausschau. Aber welche Stimmungen müder, wenn auch natürlich stoisch verbrämter Resignation können ihn dabei schon überwältigen! „Die Summe (aller Überlegungen) ist: kein Platz der Welt gefällt mir,... alles finde ich dornig und hart... Jedoch mit keiner geringen Geistesübung habe ich es fertig gebracht, daß ich mir, wo immer ich auch sei und wie schlecht auch immer (*quamvis male quamvis pessime*) ich mich da befinde, einrede, daß ich mich wohl befinde, mich selber betrüge und zwinge, nicht zu fühlen, was ich fühle — was oft nützlich und notwendig und das letzte Heilmittel gegen die Übel ist[36]." Unruhige Wanderschaften durchbrechen in zunehmendem Maße sein stilles Leben in der Vaucluse; sie hätten — so kommt es ihm jedenfalls im Alter vor — allein den Sinn gehabt, nach Art der Kranken durch Ortsveränderung den Lebensüberdruß zu heilen...[37]" (und dies ist — es mag uns wie eine seltsame Fügung des Schicksals erscheinen! — das letzte Wort, das er uns, der „Nachwelt", über sich selbst zu sagen hatte!).

Längst sind ihm die Fürstenhöfe der oberitalienischen Renaissancetyrannen nicht mehr unbekannt; in Padua bei den Carrara, in Parma (und im ländlichen Selvapiana nahe dabei) bei den Correggi hatte er u. a. schon längere Zeit verweilt. Nun (1353) verläßt er — den „die

---

[34] Fam. VIII, 3—5 (mit einer 2., im Appendice S. 194 ff. wiedergegebenen Fassung); dazu Ind.: Convivenza.

[35] Erst recht darf man bei Petrarca kein echtes Verständnis für eine *vita activa* im Dienste einer sozialen Gemeinschaft suchen wollen, trotz einer vereinzelten schönen „akademischen" Belehrung darüber, daß man auch in der Arbeit für die Res publica *innocenter et pie* leben könne, wie er sie in Fam III, 12 gibt (dazu etwa noch Fam. XIII, 4, 20—25). E. Garin, Der italienische Humanismus, Bern 1947, S. 13 f., legt dem Brief ein programmatisches Gewicht bei, das ihm bei Petrarca keinesfalls zukommt.

[36] Fam. XV, 8, 1—3; ähnlich (etwas später aus Mailand) XVII, 10, 28; s. auch Ind.: Rassegnazione. Über das *peregrinare* — halb es anpreisend, halb seinen resignierten Überdruß daran bekundend — Fam. XV, 4.

[37] Ep. post. (Pr 18; H. 11).

Natur als einen *solitudinis amator, non fori* geschaffen hat“ [38]! — endgültig seine „allerfesteste Burg“ und geht in die Städte, zunächst nach Mailand zu den Visconti. Von den großen Herren wird er (wie er der „Nachwelt“ namentlich vom Carrara versichert) „nicht wie ein Mensch, sondern wie die seligen Geister im Himmel aufgenommen“; und so kann er auf die Vorwürfe, die ihm seine ob dieser Wendung entsetzten republikanischen Freunde machen, sogar mit einem gewissen Recht die hochmütige Antwort geben, daß zwar „dem Namen nach er bei den Fürsten, der Sache nach aber die Fürsten bei ihm gewesen seien“ [39]! Viel weniger selbstsicher klingen freilich die Überlegungen, die er anderweitig anstellt: „Ist es meine Schuld oder meine Fortuna, die mir mein süßes Versteck (*dulce latibulum*) neiden? ... Von frühester Jugend an so sehr ein Liebhaber der Einsamkeit und der Wälder, mühe ich mich nun als alter Mann in den Städten und im verhaßten Verkehr ab — *et male michi est*“! Und warum? „Das Gewicht des Ruhmes ist meiner Ruhe und meinem Otium schädlich ...“ [40]! Das ist es eben: die *solitudo* ist doch nur der eine Pol, zu dem es sein Leben hinzieht, der andere ist das *forum*, die Bühne der großen Welt, auf der er auftreten kann. Nun, die hat er natürlich an den Fürstenhöfen mit all der Bewunderung und Verehrung, die ihm von überall her freigebigst entgegengebracht werden, und erst

---

[38] Fam. IV, 16, 14; auch an dieser Stelle heißt es: *nichil contra naturam bene fit!* s. dazu S. 146 Anm. 13.

[39] Über den Carrara: Ep. post. (Pr 18; H 11). „Dem Namen nach ...“: Sen. XVI, 2 (B 1068, an Boccaccio), zugleich mit der Versicherung, daß er sich seine Freiheit und seine Studien damit in gar nichts beeinträchtigen lasse. — Die geheime Zuneigung Petrarcas zum Gegenpol seines eigenen hypersensiblen Wesens, zu den großen, glanzvollen Kraftnaturen im Stil dieser Renaissancetyrannen (ungeachtet alles dessen, was meistens zu ihnen gehörte!) ist in der Literatur schon öfters vermerkt worden, ebenso wie umgekehrt seine Abneigung gegen den *tyrannus populus* (Sen. VI, 2; B 893) bes. seiner Vaterstadt Florenz (der er überhaupt sehr kritisch gegenüberstand; s. Sen. II, 7; B 845 f). — Zum Thema „Petrarca und die Politik“ sei hier im übrigen nur so viel vermerkt, daß m. E. alle Bemühungen, ihm ein konkret umrissenes politisches Denken und Wollen zuzuschreiben und innerhalb desselben etwa noch bestimmte Entwicklungsphasen festzustellen, von vornherein abwegig sind. Das Einzige, was davon bleibt, ist ein ganz allgemeiner, antikisch — und d. h. hier: romantisch-emotional — bestimmter und damit also auch recht unverbindlicher römisch-italienischer Patriotismus. An politischen Gegenwartsfragen konnte sich wohl im Augenblick sein dichterisches und rhetorisches Pathos entzünden, aber damit ist dann auch die echte Anteilnahme seines ebenso weiträumig-wandelbaren wie ichbezogenen Geistes an ihnen so ziemlich aufgebraucht, selbst die Affäre mit Cola di Rienzo nicht ausgenommen. Einfach gesagt: auch dem Politischen gegenüber behauptet sich seine „Freiheit“. In Fam. XXII, 12, 4 bestätigt er das selbst: *nichil melior yconomicus quam politicus sum; omnia hec unus solitudinis ac literarum amor abstulit ...*

[40] Fam. XVII, 10, 24 ff; das Thema des ganzen Briefes heißt: ... *quod volentes unum aliud agimus!*

recht bei den feierlichen Gesandtschaften, auf die sich nun der berühmte Orator von den Visconti nach Venedig, nach Prag und Paris schicken läßt[41]. Doch daneben kann er in seiner vom Lärm der Stadt abseits gelegenen Behausung verhältnismäßig gut sein gewohntes Leben führen, in seine Bibliothek kann er „sich wie in eine Burg flüchten", und unberührt von jedem Ortswechsel bleibt doch dieser *prope unus semper vite mee tenor:* abwechselnd Lesen und Schreiben bei Tag und Nacht ...[42]. Tatsächlich wird auch die Mailänder Zeit für ihn literarisch recht fruchtbar. Doch so freundlich sich das auch anläßt, der Zwiespalt in seinem Innern sitzt fest. Daß er „auf Befehl der Fürsten viele Tage verloren" habe[43], ließ sich nicht wegleugnen, und im Leben und Treiben der Stadt anderseits gab es gerade genug, was seine empfindsamen, „an Besseres gewöhnten Sinne" heftig beleidigte[44]. Das alte Thema: „Land- und Stadtleben" hat nichts an Gewicht verloren, geheime Sehnsüchte nach seinem alten „transalpinen Helicon" bleiben nicht aus ...[45]. Doch er hat eben die Kunst gelernt, sich ins Leben zu fügen, und so bleibt er in Mailand acht Jahre lang.

Dann geht er (1361) nach Padua und für weitere fünf Jahre nach Venedig. Hier lebt er mit seiner (illegitimen) Tochter und ihrem Gatten zusammen und — welch freundliche Überraschung für uns! — wie herzlich kann der alte Verächter und Schmäher des Ehelebens nun von „seiner kleinen Familie" („Wir drei ..."!) reden! Und wie nur irgendein Großvater ist er in sein Enkelkind vernarrt und bei dessen frühem Tod dann untröstlich: „Ein unermeßlicher (*ingens*) Lebenstrost (war er), die Hoffnung und Freude des Hauses ... „Von selten schöner Gestalt (war er), wie ein königliches Kind ... Und im Antlitz sah er mir so ähnlich, wie alle versicherten, daß man ihn für meinen Sohn hätte halten können"! ... So sehr hatte die Liebe zu dem kleinen Kind mir die ganze Brust erfüllt, daß es nicht leicht zu sagen wäre, ob ich jemals etwas anderes ebenso geliebt habe ..."[46]!

---

[41] Wie gern er in seinen Briefen davon redet, kann ein Blick in den Ind.: Petrarca (Uffici: Ambasserie e missioni) zeigen. Politisch ist diese seine Tätigkeit natürlich absolut belanglos geblieben.

[42] So in dem recht zufrieden klingenden Bericht *De statu suo* ... aus Mailand in Fam. XIX, 16 (bes. 3 f, 16, 19 ff).

[43] Sen. XVI, 2 (B 1068).

[44] Vgl. die bewegliche Klage im Secr., (Pr 120; H 70), die an dieser Stelle zwar wohl auf Avignon gemünzt ist, aber in Mailand usw. war es sicher nicht besser; vgl. Variae 25 (Frac. S. 366).

[45] Sen. XIV, 4 (B 1031 ff): *De habitatione rustica et urbana*, sowie die S. 145 Anm. 9 und 10 genannten Texte bes. aus den (mit dem J. 1361 beginnenden) Seniles.

[46] „Meine Familie": Sen. XIII, 16 u. 17 (B 1028 f). Die Klage über den Tod des (1368 gest.) Kindes — fast zwei Folioseiten füllend! — Sen. X, 4 (B 967 f) und kürzer XI, 3 (B 977).

Um die gleiche Zeit etwa kam es zu den ärgerlichen Zwistigkeiten mit jenen averroistisch gesinnten Freunden in Venedig, die recht von oben herab meinten, der „gute alte Mann" sei wissenschaftlich doch nicht mehr recht auf der Höhe der Zeit... Das verletzt ihn in seiner Eitelkeit zutiefst, die Stadt ist ihm verleidet. Während er in einem kleinen Schiff langsam den Po hinauf fährt, verfaßt er die bitterböse Invektive „Von seiner und vieler anderer Unwissenheit", mit der er gegen jene falschen (ihm nur auf seinen Ruhm neidischen!) Freunde zurückschlägt[47].

Feste Entschlüsse bezüglich seines künftigen Wohnsitzes hat er beim Abschied von Venedig noch nicht gefaßt, Reisen und Reisepläne sind das Nächste. Doch am Ende schließt sich in diesem unruhe- und widerspruchsvollen Leben versöhnend der Kreis. In dem kleinen Dorf Arquà bei Padua findet er (etwa 1370/71) so etwas wie ein zweites Vaucluse, in dem er wenige letzte Jahre wieder in stiller, etwas müde-resignierter Zurückgezogenheit und Beschaulichkeit verbringen darf. „So will ich zufrieden sein, schrieb er einmal um diese Zeit an Boccaccio, wenn mich der Tod beim Lesen oder Schreiben oder — und das kommt nun doch erst als Zweites! — wenn es Christus so gefällt, beim Gebet... trifft[48]." Wenn wir dem relativ besten Bericht, den wir besitzen, glauben dürfen[49], so wurde ihm dieser „Sein Tod" wirklich geschenkt: eines Morgens — am 18. Juli 1374, zwei Tage bevor er sein 70. Lebensjahr vollendet hätte — habe man ihn (heißt es da) in seinem Bibliothekszimmer, hingesunken über ein aufgeschlagenes Buch, gefunden.

II

Im Mai 1348 macht Petrarca in seine Vergilhandschrift den feierlichen Eintrag: „Laura, durch eigene Tugend erlaucht und durch meine Lieder gefeiert, erschien zum erstenmal meinen Augen in den Tagen meiner Jugend im Jahre d. H. 1327 (er ist damals also knapp 23 Jahre alt gewesen) am 6. April in der Kirche der hl. Klara zur Avignon, in früher Morgenstunde. Und in derselben Stadt, im selben Monat April, am selben 6. Tag und zur selben Morgenstunde ward mein Licht dem Lichte entrissen im J. 1348, als ich in Verona weilte... Ihre Seele... ist zurückgekehrt in den Himmel, woher sie gekommen, wie Seneca von Scipio

---

[47] De sui ipsius et multorum ignorantia (B 1142 ff.; H 125 ff.; etwas gekürzt Pr 710 ff.; er schreibt auf dem Po fahrend: B 1164; H 186 f.). Der *vir bonus immo optimus..., tamen illiteratus prorsus et idiota* zieht sich wie ein Leitmotiv durch die ganze Schrift.

[48] Sen. XVI, 2 (B 1070); s. auch S. 146 Anm. 15.

[49] Zu den Nachrichten über Petrarcas Tod vgl. Fr. X. Kraus, Fr. Petrarca in seinem Briefwechsel, Essays I (Berlin 1896) S. 437. — Diese Abhandlung liest man im übrigen als Einführung in das Tun und Treiben, Denken, Wollen und Fühlen Petrarcas auch heute noch mit sehr großem Gewinn.

sagt (selbst an dieser Stelle wird das Zeugnis der Antike angerufen!). Dies aber habe ich zu bitterem Gedenken in herber Süßigkeit (*amara quadam dulcedine*) niedergeschrieben an eben dieser Stelle, die mir so oft vor die Augen kommt (seine Vergilhandschrift), damit ich erinnert werde, daß nichts mehr auf Erden ist, was mir gefällt[1]."

Das vielbesprochene Problem der Laura-Liebe Petrarcas soll hier nur insoweit berührt werden, als es für unsere Frage: „Was für ein Mensch das war?" notwendig erscheint[2].

In jener langen und sicherlich zu den denkwürdigsten seelengeschichtlichen Phänomen des Abendlandes zählenden Entwicklung, die von den Trobadors über den Minnesang zum *Dolce stil nuovo* und zum Beatrice-Kult Dantes geführt hat, hatte das Liebesideal in der radikalen Verneinung des körperlichen Elementes seine letztmögliche Spiritualisierung und Ent-sinnlichung — und d. h. zugleich: Ent-wirklichung, ja Entmenschlichung — erfahren. In Petrarcas Laura-Liebe revoltiert zum erstenmal (in einem weithin sichtbaren Exempel) die volle leib-seelische Wirklichkeit des Menschen gegen diese sublimste Überzüchtung der Liebe mit ihrer ganzen Verachtung und Vergewaltigung des Naturhaften. Jedoch — und dies ist der entscheidende Tatbestand an ihr — weder das eine: die freie, unbefangene Anerkennung der ganzen leib-seelischen Liebeswirklichkeit, noch das andere: die Selbsthingabe an das sinnenfreie Liebesideal, vermag in seiner Brust den Sieg zu erringen. Die volle Wirklichkeit „jener schönen teuren Glieder" und ihres Besitzes ist das Ersehnte, zu dem es Petrarca hindrängt, und der (ausgesprochenen oder stillen) Klagen über die *fredda onestate* der Geliebten (das Wort entschlüpft ihm noch im Alter, lange nach Lauras Tod!), über dieses „schöne, klare, glänzende, lebende Eis" sind ja gewiss nicht wenige[3]. Aber die *ragion,* die mit seinem Begehren streitet, degradiert das alles zum „Falschen, flüchtig Süßen" — und vermag doch den Liebenden nicht wirklich auf ihre Seite zu reißen. „Ich seh das Bessre und zum Schlechtern halt ich mich", resümiert er mit einem Ovid-Wort. Doch eben auch dies nicht ganz: „Ich möchte mehr wollen, heißt es noch nach 16 Jahren der Liebe,

---

[1] Text bei P. de Nolhac, Pétrarque et l'humanisme (Paris 1892) S. 405 f., übersetzt bei Hefele S. IX.

[2] In den folgenden Nachweisen beziehen sich die Nummern (ohne weitere Kennzeichnung) immer auf die Rime nach der Zählung in der zugrundegelegten Edition (R), nach der auch die Trionfi und die übrigen Gedichte zitiert werden.

[3] Die bewegteste Schilderung seiner Leidenschaft in den Epp. metricae I, 6, v. 37—154 (R 728 ff.). Außerdem etwa bes. No. 126 (*Chiare, fresche*), 184, 202, 315—317 (erst im reiferen Alter war die Zeit „nahe", *dove Amor si scontra con Castitate,* oder wo Amor „meinem langen und wilden Sturm einen ruhigen Hafen zeigte" — aber „der Tod (Lauras) neidete mir meinen glücklichen Zustand"). *Fredda onestate:* Trionfo della Pudicizia, v. 67.

und ich will nicht mehr" — „Ich weiß selbst nicht mehr, was ich mir wünsche"[4]! Das ist das „Labyrinth", in das er (an jenem 6. April 1327) „eintrat — und ich seh nicht, wo ein Ausgang sei" (No. 211). Er sucht den Durchbruch natürlich hinauf in die der Zeit so vertraute Sphäre jener platonisch-neuplatonischen Sublimierung der Liebe (insbesondere indem er sie in eine diffizile Lichtsymbolik und -Metaphysik einkleidet), im Geiste also Dantes und des „Süßen neuen Stils". Die Liebe als solche und ihr Gegenstand werden in die Zonen überirdisch-himmlischer Verklärung, des Engelgleichen (was nicht nur als schöne poetische Metapher zu verstehen ist!), einfach des „Heiligen" hinaufgesteigert (die sonstige Verächtlichmachung der wirklichen, leibhaften Frau ist, nebenbei bemerkt, keineswegs ein Widerspruch dazu, sondern nur die logische Kehrseite davon!). Nicht erst und nicht nur nach dem Tod, als seliger Geist, sondern auch in ihrem irdischen Wandel ist Laura „heilig" und zugleich heilspendend: ihre Füße, ihre Spuren, ihre Augen — „zu denen ich mich immer flüchte als zur Quelle all meines Heils"! — alle ihre *dolcezze* sind „heilig"; „göttlich (ist) ihre hohe Schönheit" und so wie Amor „sein (des Liebenden) Herr ist", so ist Laura „seine Göttin..."[5].

Solche Bilder seelischer Delikatesse in unendlicher Fülle entzücken und berauschen den Dichter Petrarca, sie trösten und erheben gewiß auch (schon zu Lebzeiten und erst recht nach dem Tode Lauras; s. die berühmten Sonette R 282, 302, 342) den Menschen Petrarca, aber sie besitzen eben — anders als Dantes Beatrice-Bild — nicht mehr die Kraft, ihm wirklich innere Befriedung, die Ruhe der Seele zu schenken. „Krieg

[4] Bes. No. 264 (*I vo pensando*), dazu 118, 132. Selbstverständlich handelt es sich hier um die innere Haltung Petrarcas, nicht um den ihm durch Laura (vielleicht nicht einmal mit letzter Konsequenz?) äußerlich auferlegten Verzicht. Das Bedenken, daß die Geliebte eine verheiratete Frau sei, spielt bei Petrarca so wenig eine Rolle wie in der ritterlichen Minne.

[5] No. 228: *con preghiere oneste l'adoro e 'nchino come cosa santa.* No. 73: *a lor sempre ricorro come a fontana d'ogni mi salute.* No. 337: *la mia dea;* ähnlich No. 311; Trionfo della Morte I, v. 124: *o vera mortal dea!* In No. 191 wird die Beseligung durch den Anblick der Geliebten der Schau Gottes im ewigen Leben an die Seite gestellt. Die Anwendung des Attributes *santo* (oder *divino*) auch auf das Leibliche Lauras überaus häufig (etwa No. 108, 167, 213, 217, 220, 247, 252, 268, 306, 308, 313). — Die Sache weist, wie mir scheint einen wichtigen Aspekt auf. Innerhalb des umfassenden, schon mit dem 12./13. Jahrh. auf fast allen Lebensgebieten mehr oder weniger kräftig einsetzenden Entwicklungsprozesses, den wir als „Säkularisierung" des Daseins zu bezeichnen pflegen, kommt der Sakralisierung des Profanen eine wenigstens ebenso bedeutende Rolle zu wie der Profanierung des Sakralen. Von beiden Seiten her verwischen sich die Grenzen zwischen Fanum und Profanum, die Grenzpfähle werden unbestimmt weit in den anderen Bereich hinein vorgeschoben, so daß das Denken und ganz bes. das Empfinden ungehindert (und großenteils unbewußt) zwischen beiden Sphären hin- und herwechseln können. Die bedeutende Rolle, die hierbei Petrarca zukommt, würde m. E. eine sorgfältigere Aufmerksamkeit verdienen.

ist mein Zustand, voll von Zorn und Schmerz ..." (No. 164). „Tausendmal am Tag sterbe ich und werde ich geboren (vgl. das „ewigliche Sterben" des Mystikers!), „Von meinem Tod nähre ich mich und lebe in Flammen — seltsame Speise, wunderbarer Salamander!" „O lebendiger Tod, o geliebtes Unheil ...!" (No. 164, 207, 132). Es ist bekannt, wie Petrarca sich dabei in die tränenselige Wollust seines Liebesleides hineinwühlt: „Einer von denen bin ich, denen das Weinen wohltut", „Immer zu weinen ist meine höchste Lust", „So süß ist mein Los: Klagen und Seufzen und Tod ..." [6]. Aber es ist kein einfaches Unglücklich-sein, eben in dieser seiner inneren Zerrissenheit, in diesem „goldenen, süßen Martyrium" (Rime disperse 11 u. 13) findet Petrarca zugleich seine innere Befriedigung (oder: er gefällt sich in ihnen!), und das Oxymoron, das Paradox wird ihm schlechthin zum Inbegriff seines selischen Zustandes: „eiskaltes Feuer, brennender Schnee ...!" (No. 30). „Vom Schmerz nähre ich mich, im Weinen lache ich, der Tod mißfällt mir wie das Leben — in diesem Zustand bin ich, Donna, durch Euch!" (No. 134). Seine „süße Feindin" ist die Geliebte, und was sie ihm schenkt, ist das *dolce — amaro*, das „Bitter-Süße": „davon nähre ich mich" [7]! Doch es ist in gleicher Weise auch das, „was mich ganz sanft verzehrt und mich vernichtet" (No. 72, 202, 219 u. ä. öfters), und in müd-ergebener Melancholie fühlt er sich am Ende auch schon „selig im Traum, zufrieden matt zu sein, den Schatten zu umarmen ..." (No. 212).

Der Bogen der ent-sinnlichten, nur noch in himmlischen Gefilden beheimateten Liebe war über-spannt worden, er zerbricht — und Petrarca, der Mensch, wird das erlauchte Opfer. Gewiß, auch nach ihm wird sich der Humanismus noch weithin für dieses „platonische" Liebesideal begeistern und speziell der „Petrarchismo" wird bald üppig ins Kraut schießen, aber das hinderte ja die Humanisten meistenteils keineswegs daran, die Liebe wieder auf die Erde herunterzuholen, und zwar gründlich. Von Dantes Beatrice führt die Linie über Petrarcas Laura zu Boccaccios Fiametta ...

Freilich — und dies darf nicht vergessen werden — mit dieser ganzen larmoyanten Unseligkeit seiner seligen Liebe macht Petrarca sich selber zum dichterischen Objekt, er erlebt sich als großes Schauspiel — vor sich selber und vor der Mitwelt! „Vielem Volk bin ich zum Beispiel ge-

---

[6] No. 37, 226, 207 u. ä. unzähligemale. Frammenti No. 1: *Pur chi non piange non sa che sia amore.*

[7] In solchen Antithesen, Paradoxen und Oxymora aller Art schwelgt Petrarca förmlich, sie sind ein führendes Leitmotiv des ganzen Canzoniere und zugleich der schlagendste Beweis dafür, daß Petrarca mit dem rein spirituellen Liebesideal des *Dolce stil nuovo* nicht mehr zurechtkommt. *Dolce mia nemica:* No. 125, 202, 315 u. ö. *Dolce amaro:* No. 129, 157, 164, 205, 296, 325 usw.

worden... Fast in jedem Tal widerhallt der Klang meiner schweren Seufzer..." [8]. Auch seine Liebe steht im Zeichen seiner Ruhmbegierde. Ohne sie, gesteht er selbst freimütig, „wäre ich nie zu diesem Namen und zu diesem Ruhm ... gekommen" [9]. Und schon einer seiner intimsten Freunde, der Kardinal Giacomo Colonna, hat sich ja den gutmütig-malitiösen Verdacht erlaubt, daß (wie Petrarca selbst schreibt) „ich in Wahrheit gar keine Laura im Herzen hätte, sondern nur jenen poetischen Lorbeer (*laurea*, *lauro*), nach dem ich mit jedem Atemzug meiner Seele trachte... Fingiert seien die Lieder, erheuchelt die Seufzer..." („Wäre es doch Heuchelei und nicht Raserei!", antwortet er) [10]. Und in der Tat sind ja die beiden (Laura und der *lauro*) im symbolischen und für den ganzen Canzoniere leitmotivischen Wortspiel zu einer so dichten Einheit ineinander verschmolzen, daß sie für den Leser oft so gut wie ununterscheidbar geworden sind [11]; Petrarca selbst vermöchte sie wohl am wenigsten auseinanderzuhalten, vielmehr: ein solches Ansinnen würde er als etwas ganz Fremdes und Unangemessenes empfinden: sie s i n d eben für ihn eins! Immerhin, selbst der „Nachwelt" sagt er doch auch das Wort von dem — bereits v o r Lauras Tod — „schon erkaltenden Feuer" [12], und so wird sich mit Gewißheit doch wenigstens so viel sagen lassen, daß der Kult, den Petrarca mit seiner Laura-Liebe bis zu seinem Tod, also durch beinahe vier Jahrzehnte hindurch, getrieben hat, erheblich ü b e r die seelische Realität hinaus gesteigert und vor allem über sie hinaus verlängert ist; in der unermüdlichen Verherrlichung jenes „bitter-süßen" Liebes z u s t a n d e s an sich wurde er doch mit der Zeit weit mehr ein dichterischer Kult „Mir zur Feier", als der elementare Drang zu einem geliebten personalen Du hin.

Denn die wahrhaft elementare, das ganze Leben beherrschende, vielmehr: unterjochende Triebkraft: das ist d e r R u h m. Der Ruhm, der nicht nur bei den Zeitgenossen Ehre und Ansehen verleiht, sondern jene Macht ist, die „den Menschen aus dem Grabe zieht und ihn fürs Leben rettet" [13]. Der Ruhm ist wohl das Einzige in Petrarcas Leben, wogegen auch die „Freiheit" nicht mehr aufkommen kann. „Daß ich v o n N a t u r a u s aufs äußerste ruhmbegierig bin, leugne ich nicht." „Dein Otium,

[8] No. 1 u. 23. In gleicher Weise freut sich Laura über den „schönen Namen, den du mir nah und fern mit deinem Sang erworben hast": Trionfo della Morte II, v. 130 f., u. ä. selbst noch im Tr. dell' Eternità, s. unter S. 160 f.
[9] Secr. (Pr 144; H 83).
[10] Fam. II, 9, 18 f.
[11] Beispiele: No. 6, 30, 41, 60, 107, 142, 327, 337 usw.
[12] Ep. post. (Pr 4; H 3). Noch deutlicher Fam. IX, 4, 20: Was noch an schwächer werdenden Funken übrig war, hat das Denken unterdrückt, die Zeit besänftigt, zuletzt der Tod ausgelöscht.
[13] Trionfo della Fama, v. 9: *che trae l'uom del sepolcro e 'n vita serba.*

muß er sich im „Secretum (s. unten S. 167 ff.) von seinem „Augustinus" sagen lassen, dein einsames Leben, deine Geringschätzung der irdischen Dinge und diese deine Studien ...: ihr Ziel ist doch der Ruhm!" [14] Und nie reagiert er mimosenhaft empfindlicher und gereizter, als wenn er, mit Recht oder Unrecht, seinen Ruhm von irgendwelchen „Neidern" auch nur von ferne angetastet glaubt [15]. Es wird später noch davon zu sprechen sein, welche ungeheuere (uns Heutigen fast unbegreifliche) psychologische Bedeutung in diesem Zeitalter eines urgewaltig aufbrechenden Persönlichkeitsbewußtseins dem Ruhm zukommt, in gleicher Weise für den, der ihn erstrebt und empfängt, wie für die andern, die ihn in wahrhaft generöser Freigebigkeit zu spenden bereit sind. In keinem anderen Zeitalter der europäischen Geistesgeschichte hatte es die geistige Persönlichkeit so notwendig und zugleich so leicht, „berühmt" zu werden, als in diesem Zeitalter des Humanismus und der Renaissance, in dem das Ruhmverlangen des natürlichen (hochstehenden) Individuums die durch ein uraltes transzendental-asketisches Denken aufgerichteten Schranken zum erstenmal (wenn auch schon nach gewissen Ansätzen im Mittelalter) mit stürmischer Gewalt durchbrochen hat. Allein etwa schon die Absicht Petrarcas, ein großes Heldenepos über die Scipionen, die „Africa", zu schreiben, und kaum drei Dutzend Verse (und nicht einmal die besten), die vorzeitig daraus bekannt wurden, genügten, daß man sich in ganz Italien für den Dichter hellauf begeisterte, und anderseits läßt ja bekanntlich er selbst in der „Africa" den älteren Scipio seinen (Petrarcas) Ruhm als den eines „zweiten Ennius" über eineinhalb Jahrtausende hinweg prophetisch vorausverkünden [16]. Und so konnte er — dank freilich nur der rührigen Werbung, die (nicht ohne sein Wissen oder gar sein Zutun) seine Freunde für ihn entfalteten — jene höchste Ehre, nach der Dante einst sein Leben lang so heiß wie vergeblich begehrt hatte, die Dichterkrönung auf dem Kapitol bereits als 37jähriger empfangen, das heißt

---

[14] Fam. XIII, 4, 25. Secr. (Pr 96; H 57). Ferner Rer. mem. III, 93, 8: alle die vielen (literarischen) Mühen bei Tag und Nacht wegen des *ardens fame desiderium*. Nur das Secretum will Petrarca, wie er in der Praefatio dazu (Pr 26; H 16) erklärt, nicht unter die Bücher rechnen, von denen er sich Ruhm erwarte; immerhin ist auch diese „geheime Beichte" schließlich wohl nicht ohne sein Wollen und Zutun an die Öffentlichkeit gelangt! — s. auch S. 152.

[15] Das sprechendste Beispiel dafür die Invektive De sui ... ignorantia (s. S. 154), in der die gekränkte Eitelkeit fast auf jeder Seite das Wort hat. Oder Sen. II, 1 (B 829 ff.): mehr als 8 Folioseiten gegen ein paar Leute, die wie die „bellenden und beißenden Hunde" an den wenigen aus seiner Africa zufällig bekannt gewordenen Versen Kritik übten! Weiteres s. Kraus (s. S. 154 Anm. 49), S. 454 f, und Ind.: Invidia.

[16] Africa II, v. 441 ff. Vgl. dazu Petrarcas eigene Angaben in der Ep. Post. (Pr. 12; H 8) und G. Körting, P.s Leben und Werke (Leipzig 1878, ein wegen seines Materialreichtums auch heute noch sehr nützliches Werk) S. 654 ff.

zu einer Zeit, wo sein literarisches Werk noch recht schmal beisammen war — später hat er dann diesen Akt selber als „wohl ein wenig verfrüht" empfunden[17].

Nicht als ob er nicht um die Fragwürdigkeiten des Ruhmes wüßte — ganz im Gegenteil! Umständliche christliche Vergänglichkeits- und Demutsbetrachtungen weiß er anzustellen und die schönsten moralphilosophischen Überlegungen hat er bereit, um dieser „seiner schwersten Krankheit" Herr zu werden[18]. Ganz besonders „flüchtet er sich in die Burg der Vernunft", und sie sagt ihm etwa, daß der Ruhm ja nur der „windige Beifall des Pöbels" sei (und der „gelte ihm so viel als eine Herde Vieh"!), oder daß er nur in einem „Hauch, einem beweglichen Lüftchen" bestehe, oder daß (wie „Augustinus" ausführt) den „geometrischen Beweisen" zufolge „der von euch bewohnte Teil der Erde, die an sich schon „nur ein schmales, kleines Inselchen ist,... bloß ein winziges Stückchen, das fast in ein Nichts zusammenschrumpft", darstelle (und also der Ruhm überhaupt nur zu ganz wenigen Menschen dringen könne)[19]. Vor allem aber dies: wohl wird der „Triumph des Todes" vom „Triumph des Ruhms" überwunden, aber der Triumph des Ruhms muß wiederum dem „Triumph der Zeit" weichen: „die große (lange) Zeit ist großen Namen ein großes Gift"! Und das ist das Bitterste, denn so wird die „Fama" selbst ein „Zweites Sterben" — gegen das es kein Heilmittel gibt wie gegen das Erste Sterben[20]! Doch das alles vermag nicht das verzehrende Feuer, das in Petrarcas Herzen brennt, zu löschen: „Irdischer Ruhm genügt mir", hält er allen Ermahnungen seines „Augustinus" trotzig entgegen, „nach ihm verlange ich, als sterblicher Mensch begehre ich nur sterbliche Güter"[21]! Doch nein, es genügt ihm nicht! Wohl gibt es „unter dem Himmel nichts Festes und Dauerhaftes" und

---

[17] Trionfo d'Amore IV, v. 79 f.: *forse anzi tempo.* Ebenso Sen,XVI, 2 (B 1069).

[18] Vgl. dazu das reiche Material, das der Ind. unter den Stichworten: Fama, Gloria bietet; spezifisch christliche Verwerfung des Ruhmes bes. Fam. VII, 2, 12—19 oder XXI, 14, 9. Der ganze Trionfo del Tempo ist im Grunde genommen nur eine gegen die Ruhmsucht gerichtete christliche Vergänglichkeitspredigt. — „Schwerste Krankheit": Secr. (Pr 190; H 108).

[19] Fam. XIX, 11, 2: *in arcem rationis evaseram.* Die übrigen Zitate aus dem Secr. (Pr 32, 114, 190, 200 f.; H 19, 66, 108 f., 115 f.). Weiterhin Ind.: Volgo.

[20] Trionfo del Tempo, v. 111, 142 ff. Im Secr. (Pr 202 f.; H 117 f.) unterscheidet Petrarca sogar einen dreifachen Tod: die *secunda mors* erleidest du mit dem Verfall des Grabmals mit deinem in Stein gehauenen Namen, die *tertia mors* mit der zwar später, aber gleichfalls unausbleiblich einmal eintretenden Vernichtung deiner Bücher. — W. Rehm, Zur Gestaltung des Todesgedankens (s. S. 174 Anm. 58), S. 450 f., hat darauf hingewiesen, daß Petrarca hier den feststehenden kirchlich-geistlichen Sprachgebrauch: *secunda mors* = Ewiger Tod unbedenklich für das profane Ruhmessterben beschlagnahmt hat. Zum Todesproblem s. im übrigen S. 174 ff.

[21] Secr. (Pr 196; H 112).

wohl muß all dies: Liebe, Keuschheit, Tod, Ruhm und Zeit im „Triumph der Ewigkeit" versinken — doch mitten in dieser Ewigkeit erscheint am Ende wieder Laura und ihr „großes Verwundern" über ihren und des klagend-glücklichen Dichters Ruhm in dieser Welt, erhoben nun freilich zur *eterna fama*, zur *immortal bellezza*...[22]. Gewiß also: der Triumph der Ewigkeit hat das letzte Wort — aber nur in der Weise, daß die Ewigkeit Liebe und Ruhm des Erdenwandels in sich aufnehmen muß. Mit nichts verrät sich dieses bis zum letzten Atemzug nach den Ehren dieser Welt dürstende Herz unmißverständlicher als mit diesem Ausklang des „Trionfo dell' Eternità" — die Verse gehören mit zum Letzten, was Petrarca geschrieben hat!

Unter Petrarcas Briefen befinden sich zehn, die er „von der Oberwelt aus" datiert und an Cicero, an Seneca, Vergil, Homer u. a. adressiert[23]. Von der „Karolingischen Renaissance" angefangen, hat es dem Mittelalter dank bestimmter, fast periodisch sich erneuernder humanistischer Bewegungen ganz gewiß nicht an Kenntnissen der alten Schriftsteller und ebenso wenig an verehrender Liebe zu ihnen gefehlt. Aber wem wäre je dergleichen in den Sinn gekommen, die „Alten" so ganz persönlich, in „Briefen" anzusprechen! Hier spricht nicht weniger Petrarcas ureigenstes Ingenium, wie in seinem „Brief an die Nachwelt" (und nehmen wir beides zusammen, so sehen wir erst die buchstäblich unbegrenzte Spannweite, mit der er selbstbewußt die ganze gebildete Menschheit — in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft — für sein eigenes Ich mit Beschlag belegt!). Petrarca weiß natürlich selbst sehr wohl um das Neue, was er da tut: „den unvorbereiteten Leser müsse es in Verwunderung setzen"[24]! Er redet und schreibt nicht mehr bloß über die Alten, will nicht mehr bloß an ihrem Vorbild lernen u. ä. mehr, er versammelt sie persönlich um sich (s. o. S. 147; auch unten S. 170 Anm. 44) und redet mit ihnen, lebt mit ihnen — dieses Wort nun so wörtlich und unfigürlich als nur immer möglich genommen.

Was will er von ihnen? Zunächst etwas höchst Bezeichnendes: „Ich danke dir, schreibt er an Livius, namentlich dafür, daß du mich die gegenwärtigen Übel vergessen lässest, indem du mich glücklicheren Jahrhunderten einreihst, so daß ich wenigstens während des Lesens mit den Corneliern, den Scipionen, den Laeliern... (usw.) leben darf, statt mit diesen abscheulichen Spitzbuben (*cum his extremis furibus*), unter denen

[22] Trionfo dell' Eternità, v. 85 ff., 124 ff. — Es ist ein Verdienst der Untersuchung von U. Leo, P., Ariost und die Unsterblichkeit, Roman. Forsch. 63 (1951) S. 241 ff., auf diesen Tatbestand bes. aufmerksam gemacht zu haben; einigen anderen Ausführungen und Formulierungen Leos kann ich dagegen nicht zustimmen.

[23] Fam. XXIV, 3—12; die Briefe an Horaz und Vergil in Versen.

[24] Fam. XXIV, 2, 6.

mich die Ungunst der Gestirne hat geboren werden lassen“ [25]. Und ein gleiches Bekenntnis legt er vor der „Nachwelt“ ab: „In ganz einzigartiger Weise habe ich das Studium des Altertums betrieben, weil mir dieses (mein) Zeitalter immer mißfiel..., und um die Gegenwart zu vergessen, suchte ich immer, meinen Geist in andere Zeitalter zu versetzen“ [26]. Flucht aus der Zeit, aus der grauen Wirklichkeit — über die er so viel abschätzig zu klagen und zu räsonnieren hat [27] — in eine längst entschwundene „glücklichere“ Vergangenheit!

Natürlich ist das nicht das Einzige. Petrarcas heißeste Liebe gehört von Jugend auf Cicero (mehr selbst als Vergil), und er sagt uns auch, warum: „Allein schon eine gewisse Süßigkeit und Harmonie (*dulcedo quaedam et sonoritas*) der Sprache fesselten mich“, noch bevor ich wegen meiner Jugend etwas vom Inhalt verstehen konnte [28]. Das Formale also, das Sprach-Ästhetische ist es, was ihn zunächst unwiderstehlich anzieht. Aber dann sei er (wie er im gleichen Brief weiter berichtet) tiefer eingedrungen, und da stieß er nun auf Cicero, den Moralphilosophen, auf den, „der die allerheilsamsten Lebensregeln beschrieb“. Und erst, wenn wir diese beiden Elemente zusammennehmen, treffen wir ins Zentrum von Petrarcas „humanistischem“ Anliegen. „Kein geringer Gradmesser (*index*) der Seele ist die Sprache und kein geringer Gestalter (*moderator*) der Sprache ist die Seele... Wo für die Seele Sorge getragen wird — wir dürfen dem hier natürlich keinen religiös-transzendenten Sinn unterschieben — kann die Sprache nicht vernachlässigt werden, ebenso wie umgekehrt der Sprache keine *dignitas* innewohnen kann, wenn nicht die Seele ihre *maiestas* besitzt.“ Wenn dieses Letztere nicht der Fall ist, dann hilft dir kein Cicero und kein sonstiger lateinischer oder griechischer Schriftsteller! „Dann kannst du wohl schmuckvoll, mild (*lepide*), süß, hochtönend sprechen, aber ganz gewiß nicht würdig (*graviter*), ernst und weise und, was über allem steht, in innerer

---

[25] Fam. XXIV. 8, 4.

[26] Ep. post. (Pr 6; H 4).

[27] Vgl. etwa Fam. XX, 1: *Presentis etatis execratio...*, darin z. B.: So sollst du mich als einen Bewunderer unseres Zeitalters wissen, daß ich glaube, kaum in irgendeinem andern Zeitalter sei etwas erbärmlicher oder verkommener (*miserius aut extremius*) gewesen. Ferner XXI, 1, 1 und Ind.: Moderni. Die lange Galerie berühmter Männer im Trionfo della Fama schließt immerhin noch Karl d. Gr. und Gottfried von Boullion mit ein, dann aber heißt es (II, v. 145 f.): *raro o nessun ch' in alta fama saglia vidi dopo costui*; nur seine beiden Freunde König Robert von Neapel und Stefano Colonna vergißt er nicht zu erwähnen. Im Trionfo d'Amore II, v. 155 f., hält er es sogar für „verlorene Mühe“, große Liebende unter den *moderni* nennen zu wollen — man vgl. dazu etwa Dantes Paolo und Francesca!

[28] Sen. XVI, 1 (B 1046 f.). De sui... ignorantia (B 1151; H 152): Cicero, dessen Geist und Stil mich immer von Jugend auf entzückten. Oft redet er einfach nur von „meinem Cicero“.

Einheit (*uniformiter*)." Das heißt also: die *eruditio linguae*, die Sache des Orators ist, und die *animi cura*, die den Philosophen verlangt — die äußere sprachliche Form und die innere, seelische Existenz — stehen beide in einem seinshaft sich gegenseitig bedingenden und damit in einem absoluten, unlöslichen Bezug zueinander[29]. Und eben dieser Sachverhalt — der zugleich Postulat an den Menschen ist — bezeichnet Kern und Stern, Sinn und Ziel alles dessen, was die *studia humanitatis* meinen: den Menschen zum Menschen zu machen, indem er seine ethische und ästhetische Existenz als Einheit begreifen und als solche zu begründen lernt. Und dafür eben sind die „Alten", vorab Cicero, aber auch etwa besonders Quintilian u. a. die unübertrefflichen und daher unentbehrlichen Lehrmeister und Vorbilder.

Sie sind Lehrmeister, Wegweiser und Wegbereiter für das eigene Denken und Empfinden, Schreiben und Reden — aber auch nicht mehr! Denn jene Einheit ist eine immer wieder neu anzugehende, nie zu vollendende Aufgabe des Menschen. „Was soll man sich denn noch weiter plagen — so stellt Petrarca selbst im gleichen Brief den Einwand —, wenn alles, was den Nutzen der Menschen betrifft, schon vor tausend Jahren in so vielen Büchern in einem einfach bewundernswerten Stil von göttlichen Ingenien niedergeschrieben wurde?" Das darf nicht zur Trägheit verführen, antwortet er. „Manche schon von den Alten haben uns diese Furcht (daß es nichts mehr zu tun gäbe) genommen, und ich nehme sie denen, die nach mir kommen ... Mögen noch zehntausend Jahre folgen..., niemals wird die *virtus* genügend gepriesen sein; niemals werden die Lehren für die Liebe zu Gott und den Haß gegen die Laster genügen, niemals wird scharfsinnigen Geistern der Weg zur Erforschung neuer Dinge versperrt sein. Wollen wir also guten Mutes sein: wir mühen uns nicht umsonst, und nicht umsonst werden sich die mühen, die nach vielen Zeitaltern nahe dem Ende der alternden Welt geboren werden...!"

Da bewahrt und bewährt Petrarca seine „Freiheit", seine Eigenpersönlichkeit auch den über alles geliebten und verehrten „Alten" gegenüber wahrhaft großartig! Da reißt er zugleich Aspekte auf, die ins Säkulare ausgreifen und eben damit den Geist vor aller Verknöcherung eines nur konservierenden oder restaurierenden „Humanismus", eines

[29] Das Vorstehende nach Fam. I, 9, auf dessen grundlegende Bedeutung bereits E. Garin, Der italienische Humanismus (Bern 1947) S. 11 f. aufmerksam gemacht hat. — Das sehr eindringliche und aufschlußreiche Buch von W. Ruegg, Cicero und der Humanismus. Formale Untersuchungen über P. und Erasmus (Zürich 1946), das seiner Untersuchung über Petrarca den in der vorausgehenden Anm. genannten Brief zugrundelegt, leidet nur darunter, daß es sich im Ganzen zu einseitig nur auf die formalästhetische Komponente in Petrarcas Cicero-Liebe versteift.

nur in sklavischer Ängstlichkeit am Vorbild klebenden „Klassizismus" zu beschützen imstande sind (aber es ist bekannt, wie wenig ein Großteil des nachfolgenden Humanismus Petrarca gerade hierin noch zu verstehen oder gar ihm zu folgen vermochte). Und es bleibt nicht nur Theorie. Petrarca schreckt vor herber Kritik selbst an der Person und am Leben „seines Cicero" nicht zurück: vom „falschen Ruhmesglanz" geblendet, habe er sich noch im Alter dazu verführen lassen, das ihm geziemende Otium aufzugeben, und so habe er seinen „eines Philosophen unwürdigen Tod" selbst verschuldet: „Es schmerzt mich dein Fall, mein Freund, Scham und Mitleid bewegt mich ob deiner Irrungen..." [30]. Vor allem aber erhebt sich da nun die drängende Frage, wie denn die geistige Persönlichkeit innerhalb jenes riesigen Stroms der Überlieferung (der „Autorität" im Verständnis des Mittelalters) noch bestehen, wie sie bei allem Lernen und Aufnehmen des Fremden, des von außen her Andrängenden noch ihr Eigenes bewahren oder schöpferisch aufbauen könne? Petrarca ist ihr keineswegs ausgewichen [31]. Alles was ich gelesen und für gut und wahr befunden habe, so führt er etwa aus, „haftet doch nicht nur in meinem Gedächtnis, sondern in meinem Innern und ist mit meinem Ingenium eins geworden", so sehr, daß es sich mir, wenn ich bisweilen den Autor vergesse, „nicht nur als ein Eigenes, sondern ... selbst als ein Neues darstellt". Wie bei den Bienen soll aus Vielem und Verschiedenem Eines (und damit zugleich ein Eigenes) werden. Die Leute dagegen, bemerkt er einmal boshaft, die kein eigenes Buch zu schreiben wagen und deshalb bloß mehr fremde Bücher kommentieren, das sind solche, die nichts von der Baukunst verstehen, dafür aber wenigstens die Hausmauern anstreichen [32]. So darf man es also nicht machen! Vielmehr:

---

[30] So an Cicero selbst: Fam. XXIV, 3. Oder auch die lange und unsichere Auseinandersetzung mit Ciceros Götterlehre in De sui ... ignorantia (B 1151 ff.; H. 152 ff.): Wohl preist er ihn da in höchsten Tönen: „nicht einen heidnischen Philosophen, sondern einen christlichen Apostel glaube man zu hören", „nicht im philosophischen, sondern fast im theologischen Sinn" spreche er von dem einen Gott als Schöpfer und Lenker aller Dinge (ebenso Fam. XXI, 10, 9 ff.; hier dazu: Cicero hätte nicht nur an Christus geglaubt, — wenn er ihn erlebt hätte, — sondern wäre mit seiner unvergleichlichen Beredsamkeit dessen größter Herold geworden) u. ä. mehr; doch dazwischen fügt Petrarca eine heftige Invektive gegen den Polytheismus Ciceros und insbes. gegen seine und der Stoiker „frivole Ausrede und Verschleierung der Wahrheit" ein, daß die vielen Götternamen ja nur den einen Gott bezeichnen würden (B 1154 f.; H 160 f.).

[31] Für das Folgende die beiden grundlegenden Briefe Fam. VI, 2 und XXII, 2. Weiteres s. Ind.: Imitazione, Stile, bes. auch Fam. XVI, 14 und Sen. II, 3 (B 839 f.).

[32] De sui ... ignorantia (B 1161; H 176). Umgekehrt legt Petrarca für sich selbst nachdrücklich Wert darauf, daß sein geistiges Eigentum auch als solches respektiert werde; niemand soll sich etwas von seinen Schriften aneignen, niemand ihm auch fremde Schriften zuschreiben; Sen. II, 4 (B 843).

sobald uns die „Sekten der Philosophen" (und handle es sich um Platon oder Aristoteles oder Cicero!) von der Wahrheit und von unserem eigentlichen Ziel (*principale propositum*) ablenken und uns „zur Versuchung werden", sollen sie in freier Verachtung zurückgewiesen werden (*libera contumacia contemnantur*): „keine Autorität von Namen soll uns berühren!" So „bin ich einmal Peripatetiker, einmal Stoiker, bisweilen Akademiker, oft aber keiner von allen". Und nicht anders verhält es sich mit dem Stil. So sehr es ihm natürlich auch „mein Cicero" und die andern angetan haben, so soll „mein Stil doch nach dem Maß meines Ingeniums sein", auch wenn er etwa ungepflegt und schauerlich wäre (*incultus atque horridus* — und die Späteren werden ihm das ja tatsächlich nicht wenig von oben herab ankreiden!). Dem Gaukler zwar steht jedes Kleid gut an, nicht aber dem Schriftsteller jeder Stil, vielmehr: „Jeder muß sich seinen Stil formen und bewahren", und wie von Natur aus in seinem Antlitz und in seinen Gebärden, so soll auch in seinem Reden und Schreiben etwas Eigenes und Persönliches sein (*quiddam suum ac proprium*).

Insgesamt gilt so (nach den beiden genannten Briefen) fürs Denken wie fürs Schreiben: Ähnlichkeit (*similitudo*) mit den Vorbildern — ja; Gleichheit (*identitas*) — nein; doch auch der Ähnlichkeit sei nicht zu viel! Besser ist es, einen Führer zu entbehren, als gezwungen sein, ihm in allem folgen zu müssen. „Mit dem Führer mögen die (wachsamen) Augen gehen, das (eigene) Urteil — die Freiheit! Nicht will ich verhindert sein, den Fuß hinzusetzen, wo ich will, manches (Gewohnte) beiseite zu lassen und Unversuchtes zu versuchen (*inaccessa tentare*)..." (s. dazu auch oben S. 144 f). Doch in allem weiß und fühlt er sich in die große Gemeinschaft der Geister hineingestellt, gebunden in ihr und zugleich frei: „Ich bekenne, nichts Neues, kaum etwas Eigenes zu sagen, doch noch viel weniger etwas Fremdes — alles, was wir vor irgendwo her empfangen haben, ist unser Besitz." Das ist die Summe von Petrarcas Humanismus. Goethe konnte auch dergleichen sagen.

„In Gefahren bin ich geboren, schreibt der 44jährige, in Gefahren bin ich alt geworden"; und wenn er (wie er an gleicher Stelle fortfährt) in seinen Briefen „fast nur über den Zustand seiner Seele" berichtet, so geht es ihm dabei wiederum in erster Linie „um unsere Schmerzen, die nur ein allzu häufiger Gegenstand (des Schreibens) sind" [33]. „Noch muß ich mich in dem großen Schiffbruch (des Lebens) abmühen", und „seufzend wiederhole ich mir zwei- und drei- und viermal, was geschrieben

[33] Fam. I, 1, 22 (er sei halbtod zur Welt gekommen), 25 u. 33; es handelt sich um jenen schon oben S. 142 herangezogenen, stark autobiographischen Brief an „seinen Socrates".

steht (Eccles. 1, 8): alle Dinge sind schwer" — „eine große Mühe... ein großer Schmerz ist das Leben"[34]!

Die Schätze des Geistes, die Liebe, die Freundschaft. Ruhm und Verehrung, von aller Welt ihm bereitwilligst entgegengebracht, die „Freiheit", das Otium des „Sich-selbst-gehörens" u. a. mehr — nicht zu reden von einem Lebensstil, der jedenfalls von ernsthaften wirtschaftlichen Sorgen stets unbelastet blieb: all diese ebenso schönen, ja erhabenen, wie von Petrarcas Herzen heiß begehrten Güter eines hohen irdischen Daseins hatte ihm ein Lebensschicksal, das seinem eigenen Wünschen, Streben und Mühen freundlich-freigebig gesinnt war, in wahrlich reicher, ja überquellender Fülle beschert; nur etwa die glücklich-unglückliche Laura-Liebe und in späteren Jahren auch der Verlust mancher teurer Freunde konnten, so will es uns scheinen, tiefere Schatten auf sein Leben werfen. Was sollen da also diese (nach seiner eigenen Meinung doch offenbar außerordentlichen) „Gefahren", was diese „Schmerzen"?

Sie liegen allein in ihm selbst beschlossen. Dieses Eine und Höchste, dem sein Wunschbild so nahe schien: die beglückende Harmonie und Serenität der Seele — dieses sein Ideal, ein „Einer und Ganzer" zu sein — wird ihm dennoch nicht (oder nicht als dauerhafter, fester Besitz) verliehen. Das ist eben seine *vaga et dicors mens* (s. o. S. 143), die ihn in ewiger Unruhe hierhin und dorthin zerrt und es ihm verweigert, befriedet — und freilich auch irgendwie sich selbst bescheidend — in sich selbst zu ruhen, sich seiner selbst gewiß zu sein. „Was ich möchte, kann ich nicht, was ich könnte, will ich nicht, was ich zugleich könnte und wollte, suche, aber finde ich nicht... Von daher kommt mir die Mühsal und die unendliche Verwicklung der Dinge (*rerum infinita perplexitas*)." Solches kann er etwa schon bei der bloßen Frage, ob er in Südfrankreich bleiben oder nach Italien gehen soll, sagen[35], und seine ganze mimosenhafte Empfindlichkeit gegenüber den äußeren Lebensumständen ist uns ja bereits nichts Unbekanntes mehr.

Aber im tieferen Grunde ist es eine geheime ethische Zwiespältigkeit und Ungesichertheit seiner Existenz, die in ihm bohrt. „Keinen hartnäckigeren Streit kennt der Mensch als den mit seiner Seele und seinen Sitten; nirgendwo gibt es weniger Waffenstillstand: *intra murum pugna est*"[36]! Er bringt es nicht fertig, in reiner Unbefangenheit nur sein Leben zu leben, nur „er selbst" zu sein.

[34] De vita sol. I, 3 (Pr 328): *michi, qui adhuc magno naufragio laboro.* Die beiden anderen Zitate aus Fam. XV, 11, 2 bzw. Variae 25 (Frac. 367 u. 368); ebda, unmittelbar auf sich selbst bezogen: *cum vita haec laborum dolorumque sit palaestra, in qua ego saepe casibus miris exercitus* (= exercitatus) *sum.*

[35] Fam. XV, 11, 2; zum gleichen „Problem" Fam. VII, 11, 3: zwischen Denken und Handeln ist ein großer Berg; s. dazu auch S. 151.

[36] Fam. XII, 2, 6.

„Niemals bist du bei einer Sache ganz und ungeteilt (*nusquam integer, nusquam totus*)... Daher kommt auch jene innere Zwietracht, jene Beängstigung der mit sich selbst zerfallenen Seele, die um ihren Schmutz weiß und ihn nicht abwäscht, die ihre qualvollen Wege kennt und sie nicht verläßt": so sagt ihm sein „Augustinus", den er sich, auf der Höhe seines Lebens stehend, zum Gesprächspartner wählt, um sich von ihm über das „Woher und Wohin" seines Lebens aufklären, sich alle seine Sünden vorhalten und die Wege zur Besserung zeigen zu lassen[37]. Das Leitmotiv, von dem dieser Augustinus dabei ausgeht, heißt: „Keine bessere Schule für die Verachtung der Lockungen dieser Welt ... gibt es, als das Gedächtnis seines eigenen Elendes und die beständige Betrachtung des Todes." Doch das ist schon ein recht sonderbarer Kirchenvater: genau so wie sein Beichtkind „Franciscus" redet er in vielen Dutzenden von Sentenzen aus Cicero, Seneca, Horaz und allen möglichen anderen antiken Autoren —aus der Heiligen Schrift (nicht zu reden von anderen theologischen oder geistlichen Schriften) hat er ganze zwei beiläufige Zitate übrig. Erlösung, Gnade und Gnadenmittel (die Sakramente), auch das Gebet, überhaupt alles, was mit der Kirche zusammenhängt, bleibt sozusagen aus dem Gespräch „ausgeklammert". Von „Sünde" wird wohl gesprochen, aber eigentlich ist sie mangelnde Einsicht, Schwäche, K r a n k h e i t der Seele. Auch das ewige Heil steht gewiß im Hintergrund der ganzen Diskussion, doch worum es „Franciscus" weitaus am meisten geht und worauf sich „Augustinus" ganz entsprechend einstellt, das ist „jene Ruhe und Heiterkeit der Seele (in d i e s e m Leben), die, wie mir scheint, allen anderen Dingen vorzuziehen ist".

Wie erreicht man sie? Nur „wenn du alle Leidenschaften in dir ertötest..., wenn du dich unter die Herrschaft der V e r n u n f t stellst", wirst du „vollkommen glücklich" (*absolute felix*) und „unerschüttert" (*immobilis*) gegenüber allen Übeln bleiben; denn „von dem letzten Quell (*ab ipso fonte*) aller Heilmittel, wie Cicero will, von der V e r n u n f t (*ratio*), wollen wir — so sagt „Augustinus"! — Hilfe erflehen".

Und was diese Vernunft nun durch den gesamten Traktat hindurch ins Feld zu führen hat, das ist nichts anderes als jenes jahrhundertealte Arsenal von Argumenten (und nicht selten: Gemeinplätzen und ausgeklügelten Spitzfindigkeiten), in dem sich spätantike, d. h. stoisch-neu-

[37] De secreto conflictu curarum suarum (Pr 21 ff.; H 13 ff.), von Petrarca gewöhnlich einfach sein 'Secretum' genannt, auch unter dem — gut mittelalterlichen! — Titel 'De contemptu mundi' gehend; verfaßt hauptsächlich etwa 1342/43, in der endgültigen Form erst 1353 abgeschlossen. — Soweit nichts anderes angegeben ist, liegt dem Folgenden diese Schrift zugrunde, wobei ich auf die umständlichen Seitennachweise im Einzelnen glaube verzichten zu dürfen.

platonische Philosophie — exemplarisch für beinahe ein Jahrtausend in der „Consolatio Philosophiae" des Boëthius zusammengefaßt — und genuin christlicher Transzendentalismus und weltfeindlicher Asketismus so heillos ineinander verfilzt haben, daß man ja meistenteils nicht mehr genau sagen kann, was davon nun eigentlich der einen und was der anderen Quelle entsprungen ist. Ihr Sinn und Ziel ist einfach, alle Güter und Werte, die das Leben etwa liebens- und begehrenswert machen könnten, zunichte zu machen. „Die zahlreichen und mannigfaltigen Dinge, die man sich im Leben zu wünschen pflegt, sie alle mußt du zuerst für nichts erachten."

Mit jenen einfachsten Glücksgütern zwar, wie Reichtum, Prunk, üppiges Essen und Trinken usw., hat es „Augustinus" seinem „Franciscus" gegenüber nicht allzu schwer; dergleichen hat dieser ja „immer völlig verachtet, weil er — die Begründung ist charakteristisch — Arbeit und Sorgen, die damit unzertrennlich verbunden sind, haßte... (und) weil sie lästig und der Ruhe feindlich sind" [38]. Und anderseits läßt Augustinus (ungeachtet alles scheinbaren Rigorismus) in solchen Dingen schon mit sich reden: schließlich und endlich will er hier nichts weiter als die schlichte Lebensklugheit des „Zufriedenseins mit dem menschlichen Geschick" und, realistisch lebenstüchtig, die „wahre", die „goldene Mitte" des Horaz [39]. „Ich verlange — deiner Schwachheit Rechnung tragend — nicht von dir, deine Natur völlig auszulöschen (*exinanire*)"; und was die Beherrschung der Affekte wie Geiz, Zorn, Haß usw. anlangt: „Wenn du dich zu den stoischen Grundsätzen nicht zu erheben vermagst, die alle Krankheiten der Seele von Grund auf (*radicaliter*) zu heilen versprechen, ist es mir recht, wenn du dich mit den Linderungen zufrieden gibst, die die Peripatetiker anbieten."

Doch weiterhin: da ist der Leib — dieses unerschöpfliche Thema alles mittelalterlichen Asketismus — die „Last", der „Kerker" des sterblichen, hinfälligen Leibes, diese „bloße Hülle" des Menschen mit ihrer betrügerischen Gesundheit, Kraft und Schönheit. Wer es wirklich „scharfsinnig und männlich" betrachtet, erkennt auch die *feminei corporis feditas*. „Ihr Unglücklichen kennt und liebt eueren Kerker ... und seid besorgt, den zu schmücken, den ihr hassen solltet" [40]. Sodann diese Liebe zu Laura, zu einem „sterblichen Weib", diese „Flamme der Begehrlichkeit" nach einem „so schwachen, hinfälligen Leib" — bei diesem „Laster" willst

---

[38] Ep. post. (Pr 2 f.; H 3); s. auch S. 145 f und Ind.: Richezza.

[39] Ähnlich auch oft in den Briefen, s. Ind.: Mediocrità, dazu auch S. 146 Anm. 13.

[40] In Fam. X, 3, 12—15 ereifert sich Petrarca mit starkem moralistischem Räsonnement darüber, wie er und sein Bruder Gerard in der Jugend als modische Stutzer gekleidet und frisiert durch Avignon flanierten. Immerhin vergißt er in der Ep. post. nicht, auch sein körperliches Aussehen zu schildern!

du auch noch „Maß halten"? Dein „Hannibal" ist diese Liebe nur, diese deine „so große und langandauernde Torheit", „in Jammer und Elend hat sie dich erschöpft, da du in finsterer Wollust dich an deinen eigenen Tränen weidetest"; und „Augustinus" gibt ihm den Rat: „Fliehe unermüdlich von einem Kerker in den anderen, ich tadle dich darob nicht"; denn wenn die eine Liebe durch die andere besiegt wird, wirst du vielleicht doch einmal ganz entrinnen[41]!

Was es sodann mit dem Ruhm auf sich hat, wissen wir schon (s. o. S. 160). Und um nichts besser steht es mit den rein geistigen Gütern: „Jene Lektüre vieler Bücher, jenes Viel-wissen-wollen, was haben sie dir genützt?" Oder „gibt es etwas Kindischeres, ja Wahnsinnigeres, als in träger Vernachlässigung aller wichtigen (d. h. die Ewigkeit betreffenden) Dinge seine Zeit nur auf das Studium der Beredsamkeit zu verwenden?" (s. dazu oben S. 162 f!). Oder schließlich das Verlangen, angefangene Werke (die Africa, die Römische Geschichte) zu vollenden: „Gibt es eine größere Torheit, als auf eine Sache von so zweifelhaftem Ausgang so große Mühe zu verschwenden? ... Sag dich los von allem, fange an, an deinen Tod zu denken!" usf.

Trotzig hat Franciscus im Lauf des Gesprächs dem allen schon entgegengehalten: „Das ist wohl die natürliche Ordnung, daß die Sterblichen sich z u e r s t um die sterblichen Dinge bemühen; den vergänglichen mögen die ewigen folgen." Und s o geht auch der ganze Disput zu Ende: „Ich danke dir von Herzen, daß du ... die dichten Nebel meines Irrtums zerstreut hast... Ich will bei mir bleiben, soviel ich kann, und die zerstreuten Trümmer meiner Seele sammeln (s. o. S. 143). ...A b e r j e t z t ... erwarten mich noch viele und große, wenn auch nur irdische Geschäfte... Diese will ich zuerst erledigen", d a n n will ich „den g e r a d e n Pfad des Heils ergreifen, denn diese meine Begierde kann ich nicht zügeln... Und möchte ich mit der Hilfe Gottes aus so vielen Schiffbrüchen entkommen... Sei mein Geschick (daß ich eben so bin, wie ich bin) meinem Heil nicht entgegen!"[42]

---

[41] Schon Fr. X. K r a u s (s. S. 154 Anm. 49) S. 459 f. hat darauf hingewiesen, daß Petrarca zur selben Zeit, als er dies schrieb, einige seiner glühendsten Laura-Lieder gedichtet hat; anderseits ist sein zweites Kind aus der illegitimen Verbindung mit einer anderen Frau (jene oben S. 153 erwähnte Tochter Francesca) 1343 geboren — man sieht, wieviel in ihm in diesen Jahren durcheinander stürmt!

[42] So darf man das kurze *fortuna non obstrepat* (Pr 214) mit H 124 wohl sinngemäß wiedergeben, bes. wenn man den Brief an den Bruder Gerard Fam. X, 3, 26 u. 59 hinzunimmt, wo Petrarca zuerst darüber Betrachtungen anstellt, daß sie beide „mit dem Strick (der Weltlichkeit) gebunden" gewesen wären, aber nur der eine von ihnen (Gerard) ihm entronnen sei, und diesen dann bittet: *ora, ut a l i q u a n d o consurgam.*

Gewiß, dieses (für „Augustinus" so völlig enttäuschende) Ergebnis stand praktisch schon von Anfang an fest; aber so viel zeigt das „Secretum" doch sicher, daß Petrarca mit jenem alten (gleichviel, ob mehr philosophisch oder mehr christlich verstandenen) „Contemptus mundi" — auch und gerade in seinen ureigensten, den geistigen Bereichen — innerlich nicht recht fertig geworden ist.

Etwa eineinhalb Jahrzehnte später holt er in seinen „Heilmitteln gegen beiderlei Fortuna" (= Glück und Unglück) erst zum wirklich vernichtenden Schlag gegen die „Welt" aus[43]. Alles, worauf „Hoffnung oder Begierde und Freude" (die „Kinder des Glücks") vertrauen, und alles, wovor „Furcht und Schmerz" (die „Kinder des Unglücks") zurückschrecken könnten, erledigt nun „allein die Vernunft" (*ratio ... una respondeat*) als „Schild und Helm mit ihren Künsten und in eigener Kraft (*propria vi*)"; sie tut es mit einer geradezu peinlich genauen „kasuistischen" Gründlichkeit, Exaktheit und Akribie, und ihre schon vorausgenommene Generalanweisung fürs Leben heißt dementsprechend: *dulcia pariter et amara despicias*! Denn alles ist eben nur scheinbar „süß" oder „bitter". Demgemäß fehlt zwar auch hier der christliche Hintergrund nicht ganz, aber er ist noch weit blasser und schemenhafter als im „Secretum" geworden und hat sich schon fast ins Gegenstandslose verflüchtigt. Hier spricht nur mehr die *vera philosophia* der „berühmten und bewährten Schriftsteller, die vor vielen hundert Jahren auf Erden weilten, (aber) mit ihren göttlichen Ingenien und heiligsten Vorschriften mit uns leben, wohnen und sprechen, ... uns den Hafen der Ruhe zeigen und das Steuer der vom Schiffbruch bedrohten Seele lenken"[44].

Doch was bei diesem Unternehmen, bei dem natürlich auch zahllose antike „Exempla" als Eideshelfer herhalten müssen, herauskam, ist wohl die umfangreichste (250 Folioseiten!), nicht minder aber in der ganzen sturen Rechthaberei der *Ratio* um jeden Preis unerquicklichste literarische Arbeit Petrarcas geworden. Wenn man sieht, mit welchen Albernheiten sich diese *vera philosophia* nur um der systematischen „Vollständigkeit"

[43] De remediis utriusque Fortunae (B 1—254), verfaßt 1358—1366. Das „Contemptus mundi"-Thema hat Petrarca also mit einer relativ geringen Unterbrechung über 20 Jahre lang literarisch beschäftigt. — Zum Wort „Fortuna" erklärt er übrigens ausdrücklich (Schluß der Praefatio zu l. II; B 125), er wisse sehr wohl, daß es keine Fortuna gebe, aber bes. wegen der „weniger Gelehrten" (!) gebrauche er dieses *notum et commune vocabulum*.

[44] Praefatio zu l. I (B 2): ... *Quanta gratia claris ac probatis scriptoribus est habenda, qui multis ante nos saeculis in terram* (so) *versi, divinis ingeniis institutisque sanctissimis nobiscum vivunt, cohabitant, colloquuntur? ... Portum nobis quietis ostendunt ... et fluitantis animae gubernaculum regunt ... Haec est enim vera philosophia* ... Auch die anderen obigen Angaben sind der gleichen Praefatio entnommen.

ihrer Arbeit willen abgeben kann[45], welche banale moralistische Gemeinplätze, abgeschmackte Sophismen und sonstige Plattitüden aller Art sie als „Heilmittel" anzupreisen hat[46], und mit welcher Kälte, ja des öfteren zynischen Gefühlsroheit — die fanatischsten geistlich-asketischen Schriftsteller noch weit hinter sich lassend — sie über die engsten menschlichen Beziehungen zu sprechen beliebt[47], besonders über die Ehe und Familie — und zwar annähernd in denselben Jahren, in denen sich Petrarca im Kreis seiner „kleinen Familie" recht wohl und zufrieden fühlte

---

[45] So bes. I, Dial. 58—64: De viridariis; De gregibus et armentis; De elephantibus et camelis (!); De simiis et ludricibus animalibus (!); De pavonibus, pullis, gallinis ...; De piscinis; De aviariis avibusque loquacibus ... (lauter „Glücksgüter", die doch nichts taugen!), oder II, 90 über das Hundegebell (!), die Fliegen, Flöhe, Spinnen, Heuschrecken usw. Mit all diesen Tierlein bändigt Gott den Übermut der Menschen; und wenn du etwa die Fliegen nicht auch für Gottes Geschöpfe hältst, sieh zu, daß du nicht am Ende in die Gewalt des „Fürsten der Fliegen" (Beelzebub) gerätst!

[46] Hier eine kursorisch ausgewählte Blütenlese: I, 43: du hast zahllose Bücher — also auch zahllose Irrtümer, und dazu welche ungeheuere Arbeit des Abschreibens und welche *quietis inopia*! 57: du freust dich deines wohlbebauten Ackers — eigentlich sollte doch die Erde dem Menschen ohne Arbeit dienen; und wieviel Fuß breit Erde wirst du einmal (im Tode) besitzen! 67 und 70: du freust dich über deine kinderreiche Frau — aber sie schafft dir viele Sorgen und Mühen, die unfruchtbare dagegen nur eine; Söhne sind *dulcedo amarissima et fel melle circumlitum* — dagegen II, 12: du klagst über zahlreiche Nachkommenschaft — deine Söhne sind dein Reichtum, sie sind nicht Mühe, sondern Ruhe der Eltern! I, 72: eine schöne Gestalt: Schönheit ist gewiß willkommener, ein Buckel ist (für die Tugend) sicherer; wäre Helena nicht so schön gewesen, so wäre Troja unversehrt geblieben! 82: du freust dich über deinen guten Vater — wisse, daß dieses Gut kurz währt; 120: du hoffst auf ein langes Leben — also auf einen langen Kerker. II, 22: Unfruchtbarkeit macht die Frauen folgsam und demütig; das römische Reich hätte nicht solche Ungeheuer wie Caligula, Nero, Commodus usw. erlebt, wenn die Frauen ihrer Väter unfruchtbar geblieben wären! 63: du klagst über dein enges Haus — das ist nützlich gegen die Diebe ..., und deine Seele lebt in einem noch viel engeren und häßlicheren Haus; das Grab ist auch eng! 95: du hast keine Zähne mehr — also auch keine Zahnschmerzen; und du kannst besser an den Weg dorthin denken, wo man kein Essen mehr braucht! 96: du bist blind — o wieviele ekelhafte Dinge im Leben und häßliche Schauspiele siehst du dann nicht mehr! (und Ähnliches über andere Altersgebrechen), usw.

[47] II, 18: du klagst über den Verlust der Gattin: *O demens, himeneum cane, nunc tempus coronatum! ... Longa obsidione liberatus es ... Cogita, quam incomparabilis sit libertas* (mit einem sehr in die Irre gehenden Verweis auf Cicero als Vorbild) . . . etc. (s. auch S. 144 Anm. 2). 20: die Frau ist dir geraubt worden: du verdankst dem Räuber, daß auch Sorge, Streit, schwere Gefahr dein Haus verlassen haben; und was dir einmal passiert ist, ist dem Menelaos zweimal passiert! (Im Vergleich dazu harmlos I, 66: *uxor formosa — venenum dulce, compedes aureae, splendida servitus*, oder selbst I, 76 über die zweite Ehe: wenn du genügend wüßtest, was die Frau ist und was große Männer über sie geschrieben haben, dann hättest du auch keine erste Ehe geschlossen). II, 48: Verlust eines Sohnes — bald wirst du ihm nachfolgen; ein guter Sohn kann immerhin ein *dulce solatium, sed sollicitum ac grave* ... sein — aber jetzt bist du freier geworden: nütze den Rest deines Lebens fröhlich (*alacer*): *illi vixeras, vive iam tibi!*

(s. o. S. 153) — dann ist man zunächst wohl versucht, in dem ganzen Elaborat doch nicht viel anderes als das bloße Produkt einer humanistischen Denk- und Stilübung zu sehen. Jedoch gerade die Praefatio läßt (wie mir scheint) keinen Zweifel daran, daß Petrarca im Ernst glaubte, mit diesem, seinem fürstlichen Freund Azzo da Correggio gewidmeten Werk so etwas wie ein „Handbuch der Lebensweisheit in allen vorkommenden Fällen" zu schaffen. Trotzdem wäre es natürlich verfehlt, ihn dabei (wie ja auch sonst oft genug) in allem genau beim Wort nehmen zu wollen — wobei dann kaum mehr etwas anderes als der pure Nihilismus übrig bliebe! Doch unbeschadet dessen bleibt das Werk für die seelische Situation Petrarcas (zum mindesten des alten Petrarca) höchst aufschlußreich: es zeigt, in welch erschreckend blutleere, lebensferne Abstraktionen er sich einspinnen konnte, in welchem Maße dieses unheilvoll verkrampfte stoizistische, die alten Vorbilder noch übertrumphende Räsonnement und das wirkliche, gelebte und erlebte Leben auf zwei völlig getrennte Ebenen auseinandertreten konnten und so den Menschen Petrarca innerlich zerspalten, mit sich selbst uneins machen mußten — um damit gerade jenes höchste Ideal der „Einheit und Ganzheit" des Ich zunichte zu machen[48]!

Es ist aber in Wirklichkeit nicht die rationale Einsicht in die Nichtigkeit aller Dinge, die Petrarcas Weltverhältnis begründet und formt, sondern die Irrationalität seiner gegenüber allen Anstößen hypersensiblen Seele; das stoizistische Räsonnement ist nur die „Burg", in die er sich flüchtet, d. h. der Versuch, sein düsteres Welterlebnis „rational" zu bestätigen und zu erhärten — und damit auch (unbewußt) seine Flucht vor der Wirklichkeit des Lebens zu legitimieren (s. u. S. 189). Dieses sein Welterlebnis nimmt dort die deutlichste Gestalt an, wo es sich zu der „finsteren Krankheit der Seele" verdichtet, wie er sie im „Secretum" mit beweglichen Worten schildert[49]. Das ist eine „Traurigkeit, in der alles hart und elend und schreckhaft erscheint und der Weg zur

---

[48] Diese kurzen Ausführungen über 'De remediis' wollen nur als vorläufige Charakterisierung verstanden sein, denn das Werk bedürfte einer neuen Edition und daraufhin erst einer eingehenden Analyse. Wenn man darin nicht weniger als das „Grundbuch der werdenden Renaissance" sehen wollte (vgl. Rehm, Todesgedanke — s. u. S. 174 Anm. 58) oder es als das „erste Dokument des modernen Pessimismus" bezeichnete (so Körting — s. o. S. 159 Anm. 16), so dürfte damit seine allgemein-geistesgeschichtliche Bedeutung und insb. seine „Modernität" doch überschätzt sein. Viel mehr als durch das rationalistische 'De remediis' hat sich Petrarca seinen Namen als „erster moderner Mensch" doch wohl durch die Art seines Welterlebens verdient.

[49] Secretum (Pr 106 ff.; H 62 ff.; auch 120 und mit Bezug auf die Lauraliebe 156, bzw. H. 70, 89 f.). Dazu De remediis II, 93: De tristia et miseria, und II, 98: De taedio vitae.

Verzweiflung offen und alles (sich erhebt), was unglückliche Seelen zum Untergang treibt... Die Angriffe der anderen Leidenschaften erfolgen zwar häufig, aber kurz und nur für Augenblicke; diese Pest aber quält mich beharrlich ganze Tage und Nächte... Wie die höllischste Nacht und der bitterste Tod ist es. ... Haß und Verachtung gegen das menschliche Leben (*humana conditio*) kommen hinzu... Wer kann meinen Ekel am Leben und meinen täglichen Überdruß genügend schildern?" usf. Anderweitig schreibt er: „Ich leugne, daß es irgendeinen Ort unter den Sternen gibt, wo den vornehmen Geist (*nobilem animum*) nicht vieler Ekel quält, und niemand ist so glücklich und so lebensgierig, daß ... er nicht bisweilen vom Haß auf das Leben und von der Sehnsucht nach dem Tod erfaßt würde" [50]. Jedoch diese Krankheit hat noch eine andere Seite — und wir kennen sie schon sehr gut von der Laura-Liebe her (s. o. S. 157): „Fast allen diesen meinen Ängsten ist etwas an falscher Süßigkeit beigemischt... Ich weide mich an meinen Tränen und Schmerzen mit einer gewissen finsteren Wollust (*atra quadam cum voluptate*), so daß ich mich ihnen nur ungern entreiße." Und während er sich im „Secretum" immerhin noch einredet, daß die Reihe der Unglücksfälle, die auf ihn einstürmten (welche?), an allem schuld sei, kennzeichnet er in „De remediis" die wahre Art dieser *dolendi voluptas quaedam* noch offener und genauer: sie ist eine „um so schlimmere Pest, als sie keinerlei bekannte Ursache hat und ihre Heilung deshalb um so schwieriger ist" [51]. „Augustinus" nennt diese Krankheit *acidia*; man kann das Wort nur mit „Weltschmerz" übersetzen — und dies ist (wir kommen noch einmal darauf zurück) ein seelisches Verhältnis zur Welt, das nur einem (gleichviel, ob bewußten oder unbewußten) innerweltlichen Lebensgefühl entspringen kann [52].

Und in diesen unglücklichen Stimmungen nun, heißt es im Secretum, „da bin ich gezwungen, zwar nicht in wilder Flucht, aber Schritt für Schritt — in die Burg der Vernunft (*in arcem rationis*) zu entweichen" — zu jener Ratio eben, die alles in der Welt, Glück und Unglück, nur als Schein und damit als gegenstandslos erweist! Das ist der Dienst, den ihm der Stoizismus leisten soll — und doch nicht leisten kann.

---

[50] Fam. XVII, 3, 9; s. dazu auch S. 151. Fam. III, 14, 6: *omnen vitam, etiam quae felicissima videatur, esse tormentum.*

[51] De remediis II, 93 (B 211).

[52] Secretum (Pr 106): *funesta quedam pestis animi, quam acidiam moderni, veteres egritudinem dixerunt.* (*moderni — veteres*: Mittelalter — Antike!). — Zum Bedeutungswandel des Begriffes *acedia* (*acidia, accidia*) vgl. Thes. linguae lat. I, 355, oder Forcellini I, 50. Bedeutende Ausführungen bes. zur Säkularisierung des Begriffsgehaltes macht W. Rehm, Experimentum medietatis (München 1947) S. 188 ff. u. 262 mit weiterer Literatur.

Der schärfste und am tiefsten im Fleisch sitzende Stachel aber, den das Leben für Petrarca bereit hat, ist dieses: „Wir eilen dahin und nirgendwo ist ein Halt; während wir zu ruhen scheinen, laufen wir. Zu wenig habe ich gesagt: wir laufen nicht, wir fliegen..." [53]. „Lehm sind wir und ein schwacher Schatten, ein spärlichster Rauch, den der Wind dahintreibt... Alles reißt die Zeit mit sich, alles schluckt sie auf... Das Große verwandelt sich und das Kleinste, ja diese Feder hat sich, während sie das niederschrieb, dreimal verwandelt, dreimal mußte ich sie mit dem Messer zuschneiden... So sehe ich, wie ich fortgerissen werde, so staune ich, wie alles hinter mir zurückbleibt..." [54]. „Ein Schlaf ist das Leben, das wir führen, und alles, was in ihm geschieht, ist dem Traum am nächsten. Der Tod allein schüttelt Schlaf und Traum ab" [55], ja „dieses Dasein, das wir Leben heißen, ist (wie Cicero und Augustinus sagen) Tod" [56]. Das ist das Grund- und Urerlebnis, das mit einer bis dahin beispiellosen Gewalt und Unmittelbarkeit der persönlichen Erfahrung in Petrarcas hellwacher Seele aufgebrochen ist: keinen festen Stand gibt es im Leben, nur „ein Laufen, richtiger gesagt: ein Stürzen (*cursus seu verius casus*) ist es, und am Ende ein Ruin" [57]. Die christlich-mittelalterliche Sicht des Lebens, der christliche Trost auch: dieses hiesige Leben als kurzes Durchgangsstadium zu jenem anderen, wahren Leben und als Bewährungszeit für dasselbe, als etwas Vorläufiges, Uneigentliches also: gewiß weiß Petrarca auch darum, er „glaubt" auch daran (s. u. S. 181), aber gegenüber der überwältigenden, unmittelbar handgreiflichen Erfahrung besitzt es nicht mehr die Kraft, sich real, wirksam zur Geltung zu bringen. Das Lebensproblem, auf sich selbst gestellt, steht in seiner ganzen Nacktheit da.

Es ist zugleich das Todesproblem. „Kein Mensch hat sich häufiger mit diesen Gedanken (an die eigene Sterblichkeit) beschäftigt, kann Petrarca erklären, als ich... Was immer ich sehe, höre, fühle, denke, beziehe ich auf dieses Eine (den Tod)" [58].

---

[53] Fam. XVI, 5 1.
[54] Rer. mem. III, 80, 5—7.
[55] Fam. VIII, 8, 5.
[56] Fam. X, 5, 18; De vita sol. II, 3 (Pr 428).
[57] Fam. XIX, 16, 1 f. u. 10. Fast zahllose Stellen ähnlicher Art beweisen, daß es sich hier wirklich um ein für Petrarcas psychische Situation konstitutives Grunderlebnis handelt; ich notiere noch bes.: Fam. I, 1, 7; II, 9, 16 (*totam michi vitam meam nichil videre aliud quam leve somnium fugacissimumque fantasma*); VIII, 4, 14 (*flatus exiguus et tenuis fumi vapor ... Quam putre, quam debile, quam caducum corpus...*); VIII, 7, 23; Variae 15 (Frac. 336); Rime 272, 319 (Meine Tage fliehen leichtfüßiger als ein Hirsch wie ein Schatten... *Misero mondo instabile e protervo!*); Trionfo del Tempo, bes. v. 59 ff. Weiterhin s. S. 146 Anm. 14 und Ind.: Tempo, Vita.
[58] Secretum (Pr 48 u. 62; H 28 u. 37). Lehrreich ist auch das lange Register des Ind.: Morte. So hat W. Rehm, Zur Gestaltung des Todesgedankens bei

Wie tut er es?

Im „Secretum“ [59] beschwört Augustinus völlig im Stil der geistlichen „Memento-mori“-Literatur (etwa des Heinrich von Melk) den ganzen aufreizenden Sensualismus der Betrachtung des Todes — vielmehr: des Sterbenden oder des Toten — herauf: „In genauester Meditation mußt du die einzelnen Glieder der Sterbenden durchgehen: die langsam erkaltenden Hände und Füße, den lästigen Angstschweiß ... die tiefliegenden brechenden Augen ..., den widerlichen Geruch des ganzen Körpers und ganz besonders das schrecklich verfremdete Antlitz (*alienati vultus horrorem*) ... Und bei solchen Vorstellungen sollst du erstarren, erschaudern, erbleichen“ und an das ewige Gericht, an den Zorn Gottes, an die tausend Höllenqualen (auch sie wiederum werden entsprechend ausgemalt) denken. Das alles tue ich oft und oft, bei Tag und Nacht, erwidert Franciscus, mit solcher Intensität — und seine Schilderung klingt so überzeugend, daß wir ihm die Echtheit solcher Erlebnisse wohl glauben dürfen — „als ob ich selbst im Todeskampf läge, und daß ich glaube, die Hölle und all das Entsetzliche ... vor mir zu sehen, ... und daß ich wie von Sinnen (*exterritus tremensque*) aus dem Schlaf aufschrecke“. Jedoch, so fährt er dann fort, „was für eine geheime Macht bewirkt, daß mir diese Gedanken noch nie einen Nutzen, sondern immer nur Angst und Schrekken gebracht haben, daß ich nachher derselbe bin, der ich zuvor war?“

Das ist das Entscheidende: diese massive geistlich-asketische und rein negative Todesmeditation hat keine Macht mehr über ihn! Er braucht etwas anderes.

Er sucht es wiederum bei der Philosophie, bei der Stoa [60]. Der Grundgedanke heißt da gemäß dem (nicht ausdrücklich zitierten) Seneca-Wort: *Morieris — ista hominis natura, non poena*: Der Tod gehört einfach so wie irgendetwas anderes auch der Naturordnung an. Die gemeinchristliche Auffassung vom Tod als göttlicher Strafordnung, als „der Sünde Sold“, wird stillschweigend, aber konsequent ignoriert. „Alles was geboren wird, stirbt, was stirbt, ist geboren worden“ (II, 117); „du würdest nicht sterben, wenn du nicht geboren wärest“! (II, 119). Nichts aber ist zu hassen oder zu fürchten, was die Notwendigkeit der Natur mit sich bringt — sonst würde man die Natur selbst hassen oder fürchten

---

Petrarca und Johann von Saaz. Dte Vjschr. Lit. wiss. u. Geistesgesch. 5 (1927), S. 447 mit Recht festgestellt, daß kein Dichter vor Petrarca so viel vom Tod — vom eigenen Tod — gesprochen habe wie er. — Die Arbeit ist für das Thema des Folgenden grundlegend.

[59] Secretum, Pr 54 ff., H 32 ff.; Pr 80 Anwendung solcher Betrachtungen auf sich selbst, 138 auf Laura (H 47 bzw. 80).

[60] In De remediis handeln die Dialoge II, 117—132 (B 232—254, also über 20 Folioseiten!) nur vom Tod; am wichtigsten Dial. 117, 119—121, 123.

(II, 117). Die Todesfurcht ist den Sinnen, und zwar besonders der gewöhnlichen Leute (*vulgarium*!) eingepflanzt, die Philosophen aber bezeichnen den Tod weder als ein Gutes noch als ein Böses, sie zählen ihn unter die *indifferentia* (ebda). Nur die verkehrte Meinung der Sterblichen macht den Tod zu einem Übel[61]. Aufgabe des Weisen, des Philosophen also ist es, die rechte Einstellung zu dieser Naturordnung „Tod" zu gewinnen; das erfordert freilich Vieles (obgleich sie doch zu den *indifferentia* gehört!): „Das ganze Leben ist eine Betrachtung (*meditatio*) des Todes, wie schon die alte Philosophie wußte" (II, 117)[62].

Was lehrt diese Betrachtung? „Ich sterbe (klagt der, der den Tod fürchtet) — vielmehr (*immo*): den Tribut des Fleisches, den Zoll der Natur (nur) entrichtest du, bald wirst du frei sein: tue gerne, was du auch wider Willen tun müßtest... Wünsche das, was notwendig ist... Die Notwendigkeit hört auf, wenn der Wille hinzukommt..." (II, 119; ähnlich 117)[63]. Vieles andere (mehr auf der uns schon bekannten Linie liegend) hat die „Ratio" natürlich noch bereit, um diese Notwendigkeit schmackhafter zu machen: „Ihr beweint den Tod, als ob das Leben etwas Großes wäre". Sterben: das heißt doch leidensunfähig werden und das Joch des Schicksals und des Todes abschütteln — beides ein *ingens bonum* (II, 119), wie überhaupt der Gedanke immer wiederkehrt, daß der Tod positiv, als Befreiung von diesem unschönen Leben, etwas Gutes sei. Oder zur Frage des gewaltsamen Todes: durch das

---

[61] So Fam. II, 3, 3: *non esse necessarium, sed spontaneum mortis malum, nec in re ipsa, sed totum in obliqua mortalium existimatione repositum.*

[62] So auch schon im Secretum (Pr 210; H 122) oder Fam. III, 12, 9. — Interessant ist, wie sich schon bei Coluccio Salutati die *meditatio* (oder: *commentatio*) *mortis* (mit Berufung auf Seneca) in den *contemptus mortis* — analog zum *contemptus mundi!* — verwandelt bzw. gesteigert hat; die Nachweise dafür bei A. v. Martin, Col. Sal. und das humanistische Lebensideal (Lpz-Bln. 1916) S. 87 Anm. 3. Die Ausführungen v. Martins S. 80 ff. sind überhaupt für die Weiterentwicklung der Petrarkischen Reflexionen über den Tod sehr aufschlußreich. Bei Petrarca selbst bin ich auf den Ausdruck *contemptus mortis* nur ein einziges Mal (und an ziemlich beiläufiger Stelle) gestoßen: Sen. VIII, 7 (B 932).

[63] In gleichem Sinn Fam. XXI, 12, 5: Vor allem muß man den Geist auf die Liebe zum Ende (zum Tod) ausrichten; was ist so heilsam als zu lernen, gerne zu tun, was man auch gezwungen tun müßte? ... *Inania non timere, amare naturalia, inevitabilia etiam optare* ...! Ebenso Fam. III, 10 mit dem Thema: *mortem ignavia non differri.* Dieser ganze Brief, gespickt mit Beispielen antiker Vorbilder, ist — wahrhaft rührend zu lesen — eine einzige Exhortatio zum Heldenmut, die Petrarca, der ängstlichste und um sich selbst besorgteste aller Menschen, aus seiner Studierstube an einen *magnus quidam vir* richtet, der offenbar nicht in den Krieg ziehen will; hier u. a.: „Der Tod ist nicht mehr zu fürchten, als der Schlaf oder die Ruhe"! Weiterhin Fam. II, 8, 7: Alles, Geburt und Leben, Alter, Krankheit und Tod, bewirkt die *natura parens optima* — was beklagen wir uns also unnütz, undankbar und *impie* darüber?

Schwert stirbst du — nun, da hast du das Schicksal mit den besten und größten Männern gemeinsam (II, 121), u. ä. mehr. Und wenn du glaubst, „vor der Zeit" zu sterben: nicht du doch, sondern die Natur oder das Geschick bestimmen die rechte Zeit, und nur ein Tor beklagt sich, „vor der Zeit" aus den Fesseln und dem Kerker befreit zu werden (II, 120). Und schließlich der „jähe und unvorhergesehene Tod": „jener größte aller Menschen von ehedem" (Cicero) hat ihn als den allerangenehmsten (*commodissimum*) angesehen; freilich — und hier ist der einzige Punkt, an dem der Christ Petrarca unsicher wird! — eine solche Meinung „steht im Widerspruch zu jener Religion, die Gott kniefällig bittet, von dieser Art von Tod befreit zu werden" (siehe z. B. die Allerheiligenlitanei). So zieht Petrarca sich hier vorsichtig etwas zurück: dieser Tod sei wohl nicht zu wünschen, aber dort, wo er eintritt, erträglich[64]; im übrigen komme für den Weisen ja nichts unerwartet, und „dem Tod wird (auf solche Weise) weggenommen, was das Härteste an ihm ist: die Todesfurcht" (II, 123).

Das ist die „Lösung" des quälenden Todesproblems, die die „Ratio, der Schild und Helm", und die *vera philosophia* anzubieten haben. Man erkennt ohne Mühe die innere Wegstrecke, die Petrarca vom „Secretum" bis hierher zurückgelegt hat. Jedoch, begreiflich genug: auch diese Lösung genügt für sich allein nicht. So beschreitet Petrarca noch einen ganz anderen Weg, der ihn aus den Todesängsten, die noch durch das Secretum zittern, erst völlig in die Freiheit hinausführen soll: jenen visuellen Schreckensbildern vom Sterben setzt er das gleichfalls visuelle Bild vom „schönen", vom „süßen" Tod entgegen! Und da nun, wo der starre Gestus heroischer „Vernünftigkeit" abfällt, hat er keine Philosophie" oder sonst jemanden mehr zum „Führer", da „versucht er wirklich Unversuchtes" (s. o. S. 165); da ist er — endlich wieder, möchte man sagen — nur mehr und ganz und gar er selbst: der Dichter, der Ästhet!

„Ein schönes Sterben (*un bel morir*) ehrt das ganze Leben" (Rime 207 v. 65), so heißt das allgemeine Leitbild, und in diesem Zeichen möchte er selbst einmal hinscheiden. Vor allem aber taucht Petrarca Lauras Tod in solch mild-versöhnendes Licht: „Nicht kann der Tod das süße Antlitz bitter machen, doch das süße Antlitz kann den Tod süß machen" (R 358). „Wie ein süßes Schlummern ist's in ihren schönen Augen, da der Geist schon getrennt von ihnen war; was die Toren Sterben heißen, war's — ein schöner Tod erschien auf ihrem schönen

---

[64] Die Meinung von Rehm a. a. O. S. 437, daß sich Petrarca schlechthin gegen die geistliche Auslegung der *mors improvida* wende, ist demnach etwas zu rektifizieren.

Antlitz“ [65]. So versucht der Dichter die Tragik des Todes ins Ästhetische zu sublimieren — und sie damit zugleich aufzuheben. Mit Recht konnte W. Rehm auf Verwandtes bei Lessing und Goethe verweisen [66].

Doch ob nun die „Philosophie“ ihr ganzes Wissen um die Natürlichkeit und die „Indifferenz“ oder letztlich sogar das Gutsein des Todes vorführt, ob der Dichter sich in die Visionen vom schönen Tod und zugleich ins Begehren nach ihm flüchtet: dieses lebendige, lebenshungrige Herz Petrarcas bleibt störrisch bei s e i n e r Sprache, viel zu viel um die „Süßigkeit“ dieses Lebens wissend (und sei es auch ein *falso dolce fuggitivo!*):

I' vo pensando, e nel penser m'assale
una pietà sì forte di me stesso,
che mi conduce spesso
ad altro lagrimar ch' i' non soleva;
ché vedendo ogni giorno il fin più presso... (R 264, v. 1ff)
Crudele acerba inesorabil Morte,
cagion mi dai di mai non esser lieto... (R 332, v. 7ff)!

Nach alledem zwingt sich uns unsere letzte Frage an Petrarca ganz von selbst auf: die Frage, wie es denn mit seinem christlichen Glauben bestellt war?

„Wollen wir so philosophieren, schreibt er an Giovanni Colonna, daß — was dem Namen „Philosophie“ erst Gewicht gibt — wir die Weisheit lieben. Die wahre Weisheit Gottes aber ist Christus; damit wir in Wahrheit philosophieren, muß Er vor allem geliebt und verehrt werden. In solcher Weise seien wir alles, daß wir vor allem Christen seien. S o sollen wir die philosophischen, so die poetischen, so die historischen Schriften lesen, daß an das Ohr des Herzens immer das Evangelium Christi töne: durch dieses allein werden wir weise (*docti*) und glücklich [67].

Ein solches Bekenntnis darf — es ist nicht überflüssig, das zu bemerken — nicht leicht in den Wind geschlagen werden! Und Zeugnisse dafür, daß Petrarca in Theorie und Praxis vorbehaltlos Christ (und zwar Christ im kirchlich-katholischen Verständnis) sein wollte, bieten sich in fast beliebiger Anzahl an. Die ihm als Kleriker auferlegte Pflicht des täglichen Breviergebetes erfüllt er mit genauer Regelmäßigkeit [68]. „Den Psalter will ich wachend immer in Händen und vor Augen haben, und wenn ich schlafe und (einmal) sterbe, soll er unter meinem Kopf (-kissen) liegen“ [69].

[65] Trionfo della Morte I, v. 169ff.; II, 63: *quella mansueta e dolce morte* — im Vergleich dazu war meine (Lauras) schönste Jugend beinahe bitter!

[66] Rehm a. a. O. S. 443, 454; die Versuche einer philosophisch-rationalen Überwindung des Todes anderseits finden sich ganz ähnlich bei Montaigne in den Essays.

[67] Fam. VI, 2, 4:... *Sic simus omnia, quod ante omnia christiani simus*...

[68] Die Belege dafür s. S. 150 Anm. 29.

[69] Fam. XXII, 10, 11; *maximus David michi semper* (fuit), erklärt er dazu.

Zum Jubiläumsjahr (1350) wallfahrtet er nach Rom, betonterweise nur, um „die *templa Dei* in katholischer Verehrung, nicht aber die Stadt in poetischer Neugier, nicht für die Seele, sondern für die Bildung (*negotium literarum*) Sorge tragend, zu besuchen“ [70]. Und weiterhin: „Meine *oratores* sind Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregorius, mein *philosophus* Paulus, mein *poeta* David ... Fürs Leben bediene ich mich, wenn ich auch bei jenen (den Alten) vieles Nützliche gelernt habe, solcher Ratgeber und Führer zum Heil, deren Glaube und Lehre keinem Verdacht des Irrtums unterliegen“ [71]. Und schlägt man erst das „Buch von seiner und vieler anderer Leute Unwissenheit“ auf: „Sie mögen mir den demütigen und wahren Namen eines Christen und Katholiken nicht neiden ... Meinen unvergänglichen Schatz habe ich bei Christus ... In Fragen des Glaubens bin ich weder Ciceronianer noch Platoniker, sondern Christ ... Jeder beliebige Katholik — *quisque catholicus quamvis indoctus* — genießt (hierin) bei mir mehr Vertrauen als Platon und Cicero ... Mir genügt in Nüchternheit weise zu sein (*ad sobrietatem sapere*), und die ungebildete Schar (*illiterata cohors*) von heiligen Männern und Frauen zeigt mir, daß dies ohne große, ja ohne jede Bildung möglich ist“ [72] usf. Freilich, wenn uns solche überschwängliche Beteuerungen seiner einfachen christ-katholischen Rechtgläubigkeit schon reichlich stark aufgetragen dünken, so entschlüpft Petrarca hier noch ein anderes Wort, das uns erst recht bedenklich stimmen kann; so wie im Sohn die schon erkaltende Liebe (*amor tepentior ... qui sopitus videbatur*) zum Vater wieder von neuem erglühe, wenn er über diesen nur Übles reden hört, so „liebe ich Christus desto mehr und ist mein christlicher Glaube desto unerschütterlicher, je mehr ich gegen ihn reden höre“ [73]. Doch wir müssen hier natürlich auch die gereizte, giftige Stimmung in Rechnung ziehen, in der Petrarca diese ganze Invektive gegen seine (wie er jedenfalls voraussetzt: ungläubigen) averroistischen „Freunde“, die ihm doch nur seinen „Ruhm“ neiden, verfaßt hat.

---

[70] Fam. XII, 7, 4.

[71] Fam. XXII, 10, 6 f. u. 10. — Man muß dabei im Auge behalten, daß die Begriffe *orator, philosophus, poeta* (bzw. *eloquentia, philosophia, poetria*) für Petrarca und wohl so ziemlich den ganzen Humanismus einen viel umfassenderen Inhalt als in unserem modernen Sprachgebrauch besitzen: sie sind mit ihren verschiedenen Ausdrucksmitteln alle letzten Endes nur die Gefäße der einen *sapientia*, die zugleich wieder mit dem Begriff *theologia* koinzidiert — darin eben besteht der entscheidende humanistische Gegenschlag gegen die Scholastik aller Richtungen. Vgl. dazu jetzt M. Seidlmayer. Religiös-ethische Probleme des italienischen Humanismus, Germ.-Roman. Monatsschr. 39 (1958), S. 114 ff. bes. S. 122 f.

[72] De sui ipsius et multorum ignorantia liber (B 1150, 1161, 1162 f., 1167; H 150, 180, 182, 193).

[73] Ebda (B 1151; H 152).

So viel bleibt jedenfalls außer allem Zweifel, daß sich Petrarca in jeder Weise eben als „normaler" Katholik gefühlt hat[74]; nichts liegt ihm ferner, als sich irgendwie eine individuelle, „private" Religion zurechtzimmern zu wollen — ein „Eigener" zu sein, das kommt ihm in diesem Bereich nicht in den Sinn!

Jedoch, nach allem, was wir bisher gehört haben, ist es ebenso klar, daß wir uns bei dieser Feststellung allein unmöglich bescheiden können. Das eigentliche Problem stellt ja erst die Symbiose, zu der sich Christentum und Antike — d. h. hier: christlich-gläubige und „philosophisch"-rational-ästhetische Lebenshaltung — in Petrarcas Geist zusammenfinden sollen.

Wie von Sinnen, so erzählte er uns schon (s. o. S. 175), erwache er oft aus den ihn schreckhaft bedrängenden Todesbildern, und dann (so fährt er fort) rufe er wohl aus: *Miserere Jesu, fer opem: Eripe me his, invicte, malis* — es sind Verse aus der Aeneis, aus dem Gebet des Steuermanns Palinurus zu Apollon[75]! Dieses kleine Bekenntnis vermag schon als Symbol für Petrarcas ganze innere Situation zu stehen: Christus ist in ihm vorhanden, gewiß — doch dessen Wortführer muß der alte Dichter oder sonst meistens der alte Rhethor und Philosoph machen! Nicht daß sich Petrarca — es sei nochmals unterstrichen — nicht immer wieder um eine gedankliche Scheidung zwischen dem einen und den andern bemühen würde: „Christus ist unser Gott, Cicero aber der Fürst unserer Beredsamkeit: das sind wohl verschiedene, aber nicht entgegengesetzte Dinge" (*diversa — non adversa:* welch gut scholastische Distinktion!). Und „Cicero hat viel über die menschlichen Tugenden und die menschliche Weisheit gesprochen, Wahres sicherlich und deshalb ohne allen Zweifel der Wahrheit Gottes aufs höchste gemäß... Denn zweifellos, alles was von irgendjemand Wahres gesagt wird, stammt von Gott"[76]. Doch dies

---

[74] Für weitere Äußerungen s. Ind.: Petrarca, Religiosità; Gesù Cristo. Ich hebe daraus noch bes. hervor Fam. XVI, 4: Ermahnungen an einen Freund, der Glaubenszweifel hat. Mehrfach (so Fam. VII, 2, 15 ff., oder XXI, 10, 15) unterstreicht Petrarca bes. das *stulta mundi et infirma elegit* (Christus). Weiterhin etwa Sen. II, 8 (B 846), die 'Salmi penitenziali' (in Auswahl R 835—845) und bes. das vier Jahre vor seinem Tod verfaßte Testament (Frac. III, 537 ff.), in dem Petrarca nicht nur sein demütiges Vertrauen zum Erlöser bekennt, sondern auch erklärt, daß er die Jungfrau Maria und die anderen Heiligen als Fürsprecher bei Christus anzurufen gewohnt sei.

[75] Secretum (Pr 58; H 35); Aeneis VI, 365 u. 370 f. Ebenso Fam. XXIII, 12, 20: der himmlische Helfer wird immer zur Stelle sein, *quotiens ad eum poeticum illud cristiana pietate clamaveris: Eripe me ...*

[76] Fam. XXI, 10, 12. In De sui... ignorantia (B 1154; H 158 f.) drückt er sich noch deutlicher aus: er zitiert hier Ciceros Wort, daß kein großer Mann jemals ohne göttlichen Anhauch gewesen sei, und identifiziert diesen *divinus aflatus* sogleich mit dem *Spiritus sanctus.* — Anderseits ist beachtenswert, daß die sogleich nach Petrarca im Humanismus einreißende Mode, alle christlichen

ist es eben: überall dort, wo all jene quälenden Fragen um Leben und Tod auf den Grund des geistig-seelischen Seins stoßen, wo sie wahrhaft „existentiell" werden, da kommt beinahe nur mehr dieses *quciquid ab ullo verum dicitur* zum Wort, da hat nur mehr jene *vera philosophia* Macht über Petrarca. Daß sie sich, sei es wirklich, sei es (noch viel mehr) vermeintlich, auf so weite Strecken hin mit dem Christlichen zur Deckung bringen läßt, kann nur dazu führen, daß sich die wahre Situation für Petrarca selbst völlig verschleiert. Die wahre Situation: daß das, was der christliche Glaube allein zu sagen hätte, sich wohl noch in gelegentlichen Zwischentönen einzuschleichen vermag, aber vom Andern, dem „Philosophischen" völlig überschichtet und damit in seiner eigenständigen Kraft und Geltung erstickt wird. Als bezeichnendes Beispiel dafür mag etwa Petrarcas Klage über die Flüchtigkeit des Lebens gelten, wie wir sie schon (S. 174 gehört haben: „Wir laufen nicht, wir fliegen"; wohl fährt er dann fort, der Tod sei doch die „Schwelle zum ewigen Leben, die ... uns durch Christi Blut und Wunden aufgeschlossen worden" sei, doch ein paar Sätze später ist er schon wieder ganz woanders: „Was also beim gewöhnlichen Volk (*vulgus*) „Tod" ist, ist bei den Philosophen Ende des Todes" [77]. Unsterblichkeit der Seele: gewiß, fraglos — Seneca bestätigt sie ja [78]! „Und wenn es so (nämlich daß das ganze Leben des Weisen eine Betrachtung des Todes sei) schon die Ansicht der alten Philosophie war, erklärt die „Ratio", was muß erst jetzt die *nova pietas*, die die höchste Philosophie und die wahre Weisheit ist, davon halten? [79]" Das ist das neue antikisch durchsetzte, vielmehr schon antikisch fundierte Christentum, das in Petrarca heranwächst: die Glaubensgehalte werden unvermerkt in Vernunftgehalte umgesetzt, wie sie eben die Alten bereitgestellt haben, und erst so empfangen sie echtes Leben und bleibt ihnen ihr durchschlagendes Gewicht gesichert. Im „Secretum" laufen Stoisch-Philosophisches und Christlich-Geistliches noch

---

Personen in Namen aus der heidnischen Mythologie allegorisch „einzuhüllen" und überhaupt das Christliche und das Pagane in einem heillos naiven Synkretismus ineinander zu vermengen, Petrarca noch durchaus fremd ist; ich kenne nur ein einziges Beispiel solcher Art, nämlich Fam. XXII, 2, 15: *nostrum enim testor Apollinem, unicum etherei Jovis natum, et verum sapientie Deum, Christum* ...

[77] Fam. XVI, 5, 1 f. u. 4. Ebenso bezeichnend ist Fam. XXII, 12: in einer fast 4 Seiten langen Belehrung, daß „das einzige Heilmittel gegen den Tod nur der Gleichmut" sei — mit Cicero, Vergil, Alexander d. Gr., Pompeius, Caesar usw. als Gewährsmännern und Beispielen — finden sich auch zwei oder drei Sätze über den „mächtigen Arzt, der den Todesschatten ... zerstreut" und der den Lazarus noch nach vier Tagen wiederauferweckt und „das Menschengeschlecht vom ewigen Tod errettet" habe.

[78] S. oben S. 154 f. In De remediis II, 119 (B 241) beruft sich die Ratio dafür auf Cicero und auch auf Plotin.

[79] De remediis II, 117 (B 235).

in ungeschiedenem Gemenge nebeneinander her; der abgründige, alles zersetzende Pessimismus von „De remediis" hat (es ist notwendig, das ausdrücklich zu betonen) mit der geistlich-asketischen Weltfeindchaft des Mittelalters nichts mehr gemein, er ist auf einem anderen Boden erwachsen. Die „Ratio", die die wahre „Aufklärung" darüber gibt, wie es mit dem Leben in Wirklichkeit bestellt ist, wird hier die Verbündete und Helfershelferin eines ästhetischen Lebensgefühls, das empfindsam vor all dem Häßlichen und Widerwärtigen des Lebens zurückschaudert, und beide zusammen werden so „höchster und entscheidender Maßstab und Beweggrund für die Stellung zum Leben" [80]. Aber dort, wo sie beide versagen — und das ist nun die schlagendste Bestätigung des Ganzen — da gibt es keinen Ausweg mehr als den einen in die *acedia*, in das weltschmerzlich gekränkte, müde und verdrossene Ressentiment.

„Vernunft und Ästhetik aber sind selbstverständlich die Maßstäbe, mit denen ein innerweltliches Lebensverständnis und Lebensgefühl das Leben mißt. Ein tiefer seelischer Umschichtungsprozeß hat sich in Petrarca vollzogen — und zwar, bemerkenswert genug, mit besonderer Schärfe gerade im Alter — gewiß unbewußt und ungewollt, aber deswegen nicht minder durchgreifend. Und auch mit dieser *nova pietas* ist Petrarca „Vater des Humanismus" geworden.

III

Versuchen wir zum Schluß, die vielen Bilder, Beobachtungen und Eindrücke, die wir gesammelt haben, zu sichten und zu einem Ganzen zu ordnen. Den Anknüpfungspunkt dazu mag uns jene bekannteste Episode aus Petrarcas Leben geben, wie er, auf dem Gipfel des Mont Ventoux stehend, mitten in seinem erstmaligen Erlebnis eines großartigen Bergausblicks, die Bekenntnisse des hl. Augustin — dieses „winzige Büchlein von unendlicher Süßigkeit" — aufschlägt und liest: „Da gehen die Menschen hin, um die Gipfel der Berge ... zu bewundern, sich selbst aber vergessen sie" (Conf. X, 8). Er ist tief betroffen: „Ich zürnte mir selbst, daß ich nun gleichfalls die Dinge der Erde bewunderte, obgleich ich doch schon von den heidnischen Philosophen hätte lernen müssen, daß nichts bewundernswert sei als der (menschliche) Geist: er ist groß, nichts anderes ist groß im Vergleich zu ihm." [1]

So schreibt der 30jährige, und das ist das Thema seiner ganzen 70 Lebensjahre: Der Mensch. Nicht der Mensch „als solcher", als abstrakter Gegenstand einer philosophischen Anthropologie oder eines Glaubens-

[80] Rehm a. a. O. S. 444.
[1] Fam. IV, 1, 26—28; in gleichem Sinn Fam. XVI, 14, 10.

oder Moralsystems[2], das bleibt erst einem späteren Entwicklungsstadium des Humanismus vorbehalten, den Gianozzo Manetti, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola u. a. Für Petrarca ist es noch einfach der konkrete Mensch, das Individuum in seiner je und je unwiederholbaren Einmaligkeit und Besonderheit[3] und — allem voran — in seiner unauslotbaren Unergründlichkeit: jener Mensch, von dem er bei seinem Augustin las, daß „eher die Haare seines Hauptes zu zählen seien als die Bewegungen und Affekte seines Herzens" (Conf. IV, 14). Zuerst und zuletzt aber das eigene Selbst: dieses Ich, das Francesco Petrarca heißt. Das ist der unerschöpfliche Gegenstand des Beobachtens und In-sich-hineinsehens, des Forschens und Grübelns, das ist gleichermaßen auch die erste, die vornehmste und niemals abgeschlossene Aufgabe des Lebens selbst, vor der alles andere zurücktreten muß: „Genug ist mir die Sorge für eine einzige (d. i.: meine) Seele — und möchte ich wenigstens dieser einen Genüge tun!"[4]

Auf dieses Ich und seine *animae cura* hin ist alles andere ausgerichtet: die Lebensform (seine „Freiheit"), die Wissenschaften (auch die geliebten Alten nicht ausgenommen!), die Natur, die Freundschaft, ja auch die Liebe und, nicht weniger, die Religion. Das Subjekt, das Ich wird so in Petrarca zum „letzten Grund des Wirklichkeitserlebnisses", des Erlebens jenes ganzen „Draußen", als das ihm die Welt entgegentritt und das als „unendlich vielschichtiges Kraftfeld" auf ihn eindringt[5]. Und mit einer nicht minder unendlich wachen, geschärften Empfindlichkeit reagiert das Ich auf dieses Draußen, spiegelt es in einem irrationalen Grunderlebnis und daher in vielfältigst gebrochenen Strahlungen in sich wider. Mit einem "a priori", d. h. mit einem als absolut gesetzten „System" objektiv vorgegebener Seinsordnungen oder -Normen weiß dieses Ich Petrarcas nichts anzufangen. Was nicht durch das Prisma des Subjekts hindurchgegangen ist, kann keinen Anspruch auf „objektive" Gültigkeit erheben. Und eben damit — mehr wohl als mit irgendetwas Anderem — reißt Petrarca die Tore für den künftigen Humanismus auf.

---

[2] Auch wenn Petrarca — im Unterschied übrigens zu den späteren, oft so überschäumenden Preisliedern auf die *Dignitas hominis* mit einem bemerkenswerten Realismus — diese theoretische Frage: „Was ist der Mensch?" gelegentlich schon berührt hat, so Sen. III, 5 (B 856): *Homo, mirum naturae parentis opificium, idemque optimum pessimum animal, et nunc proprie par angelis, nunc aspidibus atris immanior, materia inexhausta est.*

[3] Vgl. Fam. I, 1, 28 f.: *infinitae sunt varietates hominum ...;* jeder sei daher auf die ihm gemäße Weise anzusprechen.

[4] Variae 15 (Frac. 336); er begründet damit seine strikte Weigerung, irgendein (und sei es auch das „fetteste") *beneficium curatum* zu übernehmen.

[5] Vgl. Ruegg, Cicero (s. S. 163 Anm. 29), S. XXX u. 63.

Daher rührt sein und der späteren Humanisten inständiger Haß gegen die Scholastik, die gerade die Subjektsgebundenheit als konstitutives Element alles Erkennens und aller ethischen Seinsweisen ausschalten und Gott, die Welt und das frei flutende Leben in das Prokrustesbett ihrer rational-begrifflich definierenden philosophisch-theologischen Systeme einzwängen wollte. Denn hier liegt der tiefste Gegensatz beschlossen, aus dem der leidenschaftliche humanistische Protest gegen die Scholastik erwuchs: nicht „Wissenschaft" (oder diese nur als Mittel zum Zweck, als Weg zum Ziel), sondern „Weisheit", eine Weisheit, die bei allem Lernen und Aufnehmen von außen doch sich im Innern des Menschen bildet, also subjektsbedingt und subjektsbezogen ist und damit das, was die bloße Wissenschaft für den Menschen zu leisten vermag, weit über-greift[6].

Von dieser Subjektivität des Verhaltens zur Welt rührt aber auch — ganz abgesehen von den natürlichen Regungen der Eifersucht — Petrarcas instinktives Unbehagen gegenüber Dante her, dessen ganz im metaphysischen Seins-Ordo beheimatetes und aus ihm genährtes, die großen moralischen Welt- und Menschheitsgesetze lehrhaft-prophetisch verkündendes „heiliges" Gedicht ihm in seinem innersten Wesen fremd bleiben mußte[7]. Daher rührt umgekehrt auch seine Hinneigung zu Männern, in denen er (gleichviel, ob mit Recht oder Unrecht) eine tiefe seelische Verwandtschaft erspürte: zu Cicero, bei dem ihn eine gleiche ungeschminkte Labilität der subjektbetonten Begegnung mit der Welt mitsamt allen ihren Spannungen zwischen Sein und Wollen, zwischen hochgeschraubtem Selbstbewußtsein und niedergeschlagenem Unsicherheitsgefühl anzog[8],

---

[6] Die Streitfrage zwischen beiden (Humanismus und Scholastik) ist also einfach, was „Philosophie" und „Theologie" eigentlich seien (wobei übrigens aus dem oben Gesagten zugleich hervorgeht, daß dieser grundsätzliche Bruch des Humanismus mit der Scholastik keineswegs ausschließt, daß die Humanisten nicht (bewußt oder unbewußt) im Einzelnen viele Anleihen bei ihr gemacht hätten und nicht guten Gewissens hätten machen können). Vgl. zum ganzen Problem auch S. 179 Anm. 71 und meine dort genannte Arbeit, bes. S. 122 f. — Für Petrarca ist hier wohl am charakteristischsten Fam. X, 5, 8, weil er da nicht nur den Gegensatz zwischen *sapientia* und *scientia* in scharfer Polemik herausstellt, sondern ihn, indem er das Prädikat „Wissenschaft" nur der „Weisheit" allein zuerkennt, mit einem einzigen Griff auch wieder aufzulösen versucht: ... *vera sapientia* (die zugleich *pietas* ist) ... *ad quam omnium nobilissimum ac sacratissimum studium hominibus datum erat, nisi illud vanitas nostra corrumpens, iam de theologia dyalecticam effecisset, tamen de hac agendum est, que vulgo sapientia dicitur, quam rectius scientiam dixerim.* — Ferner Secretum (Pr 50 f.; H 31): *ista dyalecticorum garrulitas nullum finem habitura diffinitionum huiuscemodi* (vorher ist die Rede von der *diffinitio hominis*) *scatet* ... Weiteres s. Ind.: Moderni, Filosofia.

[7] Vgl. bes. Fam. XXI, 15 (an Boccaccio) mit der langatmig gewundenen Selbstverteidigung gegen den Vorwurf, er hege gegen Dante Neid, Verachtung oder gar Haß; dazu Eppelsheimer, Petrarca, S. 19 ff.

[8] Vgl. Ruegg a. a. O., S. XIV u. 36 f.

oder zu Augustin — nicht zu Augustin dem Kirchenvater, sondern zu dem, der „vieles durchgemacht (habe), was seinen (Petrarcas) Leiden ähnlich war“ [9]. Daher weiterhin auch die literarischen Formen, in denen sich Petrarca (und mit ihm beinahe der ganze Humanismus) am liebsten und am „echtesten“ ausgesprochen hat: nicht in großen dichterischen oder philosophischen Kompositionen, die eine straffere Zucht und Unterordnung des Autors unter seinen Gegenstand und dazu einen „langen Atem“ des Schaffens verlangen würden, sondern in der ungebundeneren, beweglicheren, meist auch mehr vom Augenblick eingegebenen, insgesamt eben: „persönlicheren“ Form der Rede, des Dialogs, der Streitschrift, des Briefes, des lyrischen Gedichts, selbst der Anekdote (*Rerum memorandarum libri*) und — gleich nach Petrarca, mit Boccaccio einsetzend — der Novelle [10].

Der Wille und Mut, sich in solcher Weise zum Eigenen zu bekennen und ihm freie Bahn zu geben, trägt seine reiche Frucht: eine großartige Freiheit, Lebendigkeit und Farbigkeit des Persönlichen, entfaltet in seine fast zahllosen Abtönungen und Nuancen (und in seinem Widerspruch!) kann hier aufblühen; und trotz aller Schwächen des Charakters, die damit eben auch ihren gewissen legitimen Lebensraum empfangen, muß sie nach allem, was wir wissen, in Petrarca in einem bezaubernden menschlichen Charme Gestalt gewonnen haben [11]. Auf all das wiederum kann sich ein hochgemutes Selbstbewußtsein des geistigen Menschen gründen. Wenn Petrarca — ein kleiner, aber bezeichnender Zug — auch einen ihm bisher unbekannten Adressaten einfach mit „Du“ anredet, so begründet er das ausdrücklich damit: „Du bist Einer“ und „auch ich bin Einer, und möchte es sein, ein Ganzer!“ (s. o. S. 143); anders könne er's nicht, „auch den römischen Kaiser, die Könige und die Päpste pflege ich so anzureden; wenn ich es anders täte, schiene es mir eine Lüge“ [12]. Der

---

[9] Secretum, Prohemium (Pr 24; H 16), ebenso Pr 42 (H 25 f.): in den Stürmen meines flutenden Lebens erkenne ich die Spuren des deinen.

[10] Vgl. Ruegg a. a. O. S. 82. Es ist nicht von ungefähr, daß Petrarcas großes Heldenepos, die Africa, von dem er sich ganz besonders hohen Ruhm erhoffte, nach dem ziemlich einhelligen Urteil der „Nachwelt“ zu seinen schwächsten dichterischen Werken gehört; nicht anders steht es, wie wir sahen, mit dem systematischen moralphilosophischen Versuch 'De remediis'.

[11] Zeugnisse dafür bei Kraus, Petrarca (s. o. S. 154 Anm. 49), S. 523, 546. Vom Großteil der späteren Humanisten wird man bekanntlich Ähnliches nicht mehr sagen können!

[12] Sen. XV, 1 (B 1046); er sei *non auctor, sed instaurator* dieses (aus dem altrömischen Gebrauch stammenden) Anredestils. — Coluccio Salutati wird sich bald diesem Vorbild „unseres Petrarca“ anschließen (s. A. v. Martin, Salutati S. 226 ff.); aber man vergleiche (ebda) die gelehrtenhafte und philiströse Verbissenheit, mit der Salutati seinen Kampf gegen das *Vos* ausficht, mit der erlebnishaft-eigenwüchsigen Ursprünglichkeit, die aus Petrarcas knapper Begründung spricht!

neue Persönlichkeitswert, die neue geistige Nobilität (im Unterschied zur mittelalterlichen Nobilität heiligmäßiger Tugendhaftigkeit) darf sich selbstbewußt neben Geburts- und Standesadel auch der höchsten Ränge stellen und findet da willige Anerkennung und Aufnahme, denn der Kaiser und die Päpste lassen sich die neue Anrede gerne gefallen.

Jedoch, es darf nicht vergessen werden, daß dieses neue, elementarerlebnishafte Ich-Bewußtsein eben doch noch sehr jung und unerwachsen ist; es ist demgemäß auch noch viel zu unerfahren, als daß es wirklich schon nur in eigener Kraft auf festen Füßen stehen, in eigener Sicherheit seinen Weg gehen, sich vor sich selbst und vor der Wirklichkeit des Lebens behaupten könnte. Es bedarf noch sehr der Stütze und Anlehnung, der Führung, der Klärung seines eigenen Suchens und Drängens, und nicht zuletzt der immer erneuten Selbstbestätigung und Selbstsicherung. Eben diese lebenswichtige Hilfsstellung sucht und findet man vorab bei den „Alten" — und damit erst haben wir nun auch die letzte und geheimste Funktion benannt, die die Antike für Petrarca und den Humanismus auszuüben hat: sie wird gleichsam das tragende Gerüst des neuen Mensch-seins. Selbstverständlich ist es wie bei allen humanistischen, klassischen oder klassizistischen Bewegungen eine Antike, die schon in einer bestimmten, eben instinktiv bereits von den eigenen Wünschen und Bedürfnissen vorgeformten Perspektive gesehen und ergriffen wird, was jedoch keineswegs ausschließt, daß sich der Humanismus dabei in der Auswahl jener Elemente, die er sich vorzüglich zueigen machte, nicht auch zu seinem eigenen Schaden hätte vergreifen können — wovon sogleich nochmals zu sprechen sein wird. Nicht die „Wiedergeburt des klassischen Altertums" hat das neue Lebens- und Weltgefühl und das neue Persönlichkeitsbewußtsein erzeugt, diese „Entdeckung der Welt und des Menschen"[13], sondern umgekehrt: weil dieses Neue so machtvoll wie dunkel und ungeformt zum Durchbruch drängt, deswegen lernt man die Antike mit neuen Augen ansehen, deswegen erlebt sie ihre mächtige „Wiedergeburt", deswegen hebt nun auch etwa diese eifervolle Jagd nach alten verschollenen Handschriften antiker Texte an[14]. Man braucht die „Alten" und nimmt sie in den Dienst des eigenen Lebenswillens.

[13] Das galt schon für J. Burckhardt als „ein Hauptsatz dieses Buches" (Die Kultur der Renaissance in Italien, [13]Lpz. 1922, S. 129), womit er nur einmal mehr die geniale Treffsicherheit seines Urteils bewiesen hat; nur jener „italienische Volksgeist", dem er vorzüglich die Entstehung der Renaissance zuschreiben wollte, erscheint uns heute als ein allzu vager und verschwommener Hilfsbegriff.

[14] Die Kenntnis der antiken Schriftsteller, über die Petrarca und noch die erste Humanistengeneration verfügten, übertrifft an äußerem Umfang die der früheren Zeit nur wenig; erst 1345 entdeckte z. B. Petrarca die Briefe Ciceros an Atticus (und wie haben sie sein bisheriges Idealbild von Cicero, dem

Doch so intensiv und lebendig man nun auch immer die Alten heraufbeschwören mochte, sie konnten schließlich doch nur ein literarisches, ein aus weiter, weiter Ferne her sprechendes Zeugnis ablegen. Es genügte für sich allein doch nicht! Das neue Persönlichkeitsbewußtsein benötigte und begehrte auch eine ganz unmittelbare, eine mit Händen zu greifende Bestätigung und Vergewisserung seiner selbst. Diese Stütze — oder sagen wir nun besser: diese Krücke — konnte nur die eigene Gegenwart bieten, mochte man auch auf sie schelten, was immer man wollte (vgl. o. S. 161 f.). Man brauchte die unermüdliche Feier und Lobpreisung, die die Umwelt dem Ich und seinen Leistungen zollte. Das ist die psychologische Funktion, die der Ruhm zu erfüllen hat, und es ist eine notwendige Funktion: sie muß Ersatz leisten für das, was dem eigenen Inneren an Selbstgewißheit ermangelt. Es gibt ja im Leben Petrarcas und der späteren Humanisten gerade genug Zeugnisse dafür, wie wenig doch dieses hochgeschraubte Selbstgefühl der Persönlichkeit sich insgeheim als in sich selber ruhend, in sich selber festgefügt empfindet. Da ist all die Eitelkeit, mit der es beständig ängstlich nach außen schielt auf die Anderen und das was sie sagen; da ist diese ganze oft so unwürdig kleinlich-wehleidige Empfindlichkeit und Gereiztheit und als ihr Produkt die „Invektive" — eine Literaturgattung, die Petrarca dem Humanismus in die Wiege gelegt hat und die dann bald die übelsten Sumpfblüten treiben wird. Wenn die „Persönlichkeit" sich nur irgendwie durch eine Kritik angetastet sieht oder in Frage gestellt glaubt, schlägt sie zurück (s. o. S. 159), nicht nur mit manchmal prachtvoll geschliffenen Bosheiten, sondern nicht minder mit nur mehr bitterbös giftigen oder groben Insulten gegen den Gegner. Es ist wirklich nicht zum Besten bestellt mit diesem neuen, sich so hochgemut gebenden Ich-Bewußtsein; sagen wir, alles zusammengenommen: es muß mit Petrarca und seinen Nachfolgern sein Pubertätsalter durchmachen, es ist (wenn der Ausdruck gestattet ist) noch ein recht „halbstarkes" Ich!

Nicht minder schwere Hemmungen und Gefahren aber, als die von innen her aus der eigenen Brust aufsteigenden, drohen dem neuen Lebensdrang zu einem hochgezüchteten, persönlichkeitsbetonten Lebensstil auch von außen her, von seiten der Welt und des Lebens selbst.

Da ist zunächst diese unglückliche, alles eher als schon überwundene Traditionsmasse des *Contemptus mundi* mitsamt seiner ganzen destruk-

philosophischen *solitarius*, erschüttert! s. S. 164), 1392 dann Salutati dessen 'Familiares', und 20—30 Jahre vorher schon war ein vollständigerer Tacitus gefunden worden. — In dem merkwürdigen Passus Rer. mem. I, 19, 3 f. erklärt Petrarca, er habe — *velut in confinio duorum populorum constitutus ac simul ante retroque prospiciens* — überhaupt zuerst die großen Verluste richtig gemerkt; doch erlebte er ja gerade bei seinem eifrigen Fahnden nach antiken Texten manche Enttäuschung.

tiven Lebens„moral"; sie wirkt um so bedrängender, als sie ja keineswegs nur geistlich-mönchischer Herkunft und Prägung ist, vielmehr eben auch die Antike ihr vollgerütteltes Maß Anteil an ihr hat. Man konnte wohl, wie wir es tatsächlich bei Petrarca zu beobachten Gelegenheit hatten, jene der spezifisch mönchischen Mentalität entstammenden religiös-transzendentalen Motive und Zielrichtungen dieser Weltfeindlichkeit in den Hintergrund drängen, sich dafür an die philosophische Welt-Abwertung und Welt-Abstinenz des stoisch-neuplatonischen Geistes halten und hoffen, in ihr die notwendigen inneren Formelemente für das eigene Leben zu finden; man konnte, anders ausgedrückt, den geistlich-mönchischen Asketismus mehr oder weniger nachdrücklich durch eine „Art von Laienaskese" (E. Walser) ersetzen[15]. Das ergab zwar eine tiefgreifende Verlagerung der Akzente auf eine weltimmanente Lebenssicht und Lebensdeutung hin; aber der *Contemptus mundi* als solcher, als die theoretisch, „ideal" geforderte „Verachtung" der dieseitigen Güter und Werte und die theoretisch, „ideal" geforderte Negation des ganzen Affektlebens (und das heißt ja: eines ungebrochen vollblütigen Mensch-seins) behauptete sich deswegen nicht minder, ja er empfing eben durch die erdrückende Autorität der „Alten" nur noch eine neue Verfestigung und Verhärtung. Zum Teil schon Petrarcas „Secretum", erst recht aber und in vollem Maße sein „De remediis" belegen es eindringlich. Gewiß kann man bei all diesen seinen Räsonnements mit Recht fragen, wieviel davon doch nur „literarisch", „akademisch" gemeint war und wieviel (oder wie wenig) ihm davon wirklich „echtes", seelisch bedrängendes Anliegen bedeutete — eine Frage, die letztlich immer unbeantwortbar bleiben wird. Man mag auch mit der Feststellung, daß „sein Leben moderner war als seine Schriften"[16], recht behalten. Doch allein schon diese Diskrepanz zwischen Leben und Theorie (oder „Philosophie"), die ja wahrlich nicht etwa nur das Produkt einer flüchtigen Augenblicksstimmung war, beweist zur Genüge, daß da eben doch schwere Gewichte an ihm hängen, die er vor sich herschiebt, die er beiseite schiebt und von denen er sich je länger desto weniger frei zu machen imstande ist. Der Humanismus hatte für die theoretische, „moralphilosophische" Ausformung seines Lebensverständnisses, die sich irgendwie ja doch auch auf die reale praktische Lebenshaltung auswirken mußte, zweifellos keine schwerere Hemmung und Belastung auf sich zu nehmen, als sie eben der

---

[15] Zu diesem, für den Humanismus m. E. grundlegenden Problem der Begründung einer echten, vollwertigen (nichtsdestoweniger christlichen) Laienethik — wie sie das geistliche Mittelalter immer schuldig geblieben war — vgl. jetzt meine S. 179 Anm. 71 genannte Untersuchung, S. 108 ff.

[16] H. W. Eppelsheimer, Zur Religiosität Petrarcas, Arch. f. Kulturgesch. 12 (1916), S. 369.

antike Stoizismus mit sich brachte, dessen merkwürdiger Anziehungskraft Petrarca und jedenfalls ein Großteil der ersten Humanistengeneration — man braucht nur etwa an Salutati zu denken — so sehr, so beinahe hilflos erlegen sind. Die Antike ist keineswegs nur die in allem freundlich-hilfreiche Beiständin des neuen Lebensdranges, sie weist (was man allzu leicht vergißt) auch dem Humanismus ihr Janusgesicht!

Denn das bleibt ja nun jenseits jedes Zweifels: all das stoizistische oder auch noch halbwegs christlich-asketische Räsonnement Petrarcas gegen die „Welt" ist nur das Negativbild, das Widerspiel seines mit allen Fasern nach eben dieser Welt und eben diesem Leben hungernden und dürstenden Herzens. Nur eben: sein Weltbegehren ist das des hochsensiblen Ästheten, der sich die Welt und das Leben in einer Idealität aneignen will, die ihnen nun einmal nicht zukommt. In seinem „Einsamen Leben" (und, so gut oder schlecht es gehen mochte, auch draußen an den Fürstenhöfen) legt er gleichsam eine Schutzschicht gegen das Rauhe, Störende, Belästigende, gegen das Laute und Grelle der Welt um sich. Er will die Welt auch da nicht wirklich „hinter sich lassen" und „transzendieren", wie es der Mönch oder Eremit um ihres Seelenheiles willen tun, denen Petrarca ja die äußeren Formen dieses Daseins abgesehen hat (s. o. S. 149 f.); er will sie auch in diesen Isolierraum seiner „allersichersten Burg" mit hereinnehmen, sie „bei sich zusammenziehen" und so mit ihr leben — aber es soll eben nur eine gereinigte, eine entschlackte und entgiftete Welt sein. Das aber ist nichts anderes als eine ent-wirklichte Welt.

Dies ist die unheilvolle Illusion, der Petrarca dem Wesenscharakter der Welt gegenüber erliegt — die utopische Glücksvision einer „Seelenruhe, wie sie Engel genießen" (s. o. S. 149), in einem allen echten Weltbindungen und Weltverpflichtungen entrückten Dasein. Wenn du einmal ein „heiteres und ruhiges Gemüt" gewonnen hast, erklärt „Augustinus" (!) im „Secretum", dann wirst du „wie einer, der sicher am trockenen Ufer sitzt, die Schiffbrüche der Andern betrachten und ihr jammervolles Klagen ruhigen Herzens (*tacitus*) anhören; so viel Mitleid dir auch das traurige Schauspiel erregen mag, ebenso viel Freude wird es dir über die Sicherheit deines eigenen Schicksals bringen" [17].

Die Rechnung kann nicht aufgehen. Die Welt rächt sich für das was da an Unmöglichem von ihr verlangt wird; sie rächt sich mit einer nicht minder übersteigerten und überreizten Empfindlichkeit für alles äußere und innere Ungenügen ihrer selbst, des Lebens, der Menschen, so wie sie wirklich sind. Und so werden dies die seelischen Pole, zwischen denen Petrarcas Welterleben ruhelos hin- und herirrt: die

[17] Secretum (Pr 126; H 74).

dulcedo — eines seiner bezeichnendsten, auf alles Mögliche angewendeten Lieblingsworte[18] — und die *amaritudo*, diese Bitternis, die die *acedia* gebiert, jenen doch halb geliebten Lebensüberdruß; und am charakteristischsten offenbart sich diese Art des Welterlebnisses ja in der polaren Verknüpfung des *dolce-amaro*, des Bitter-Süßen oder auch des „falschen Süßen". In solcher Weise vollzieht sich die subjektive Erlebnisreaktion Petrarcas auf das große Objekt „Welt", sie vollzieht sich also auf einer völlig anderen Ebene, als jene stoizistische „Erledigung" der Weltdinge, die sich nur auf der Ebene einer dürren, kahlen „Ratio" abspielt, welche (nachträglich) gerade zu beweisen hat, daß diese Weltdinge weder süß noch bitter — sondern nichts sind!

Gewiß nun nimmt die Schmerzlichkeit, die aus einem solchen Verhalten zur Welt erwächst, bei Petrarca ganz ungewöhnliche, hart ans Pathologische grenzende Ausmaße an; als den „erlauchten Kranken" konnte ihn De Sanctis bezeichnen[19], ja ihm selbst entschlüpft einmal der Stoßseufzer, daß es doch „nichts Weichlicheres, nichts Entnervteres" gebe als ihn[20]. Jedoch unabhängig davon hatte die Welt- und Lebensproblematik, wie sie in ihm aufgerissen war, als solche völlig neue Dimensionen angenommen, und ungelöst (weil unlösbar, wie sie geworden war) wird sie im immer wieder neu erfahrenen bitteren Zusammenstoß zwischen den irreal übersteigerten Glücksvisionen eines illusionistischen Welt-Optimismus und der realen Welt-Wirklichkeit zum wichtigsten Erbe gehören, das Petrarca dem ganzen künftigen Humanismus hinterlassen hat und das diesen nicht mehr freigeben wird. Vom geistlich-transzendentalen Weltverständnis des Mittelalters führt der Weg des Humanismus zum laikal-weltimmanenten Welterlebnis der Moderne[21].

[18] Hier eine instruktive kleine Auswahl: *dulcedo* besitzen (oft: „unendliche" oder auch: „geheime" Süßigkeit) oder *dulcis* sind: die Heilige Schrift (Ep. post.), der Cölibat, die Sprache Ciceros, die 'confessiones' Augustins ebenso wie dessen ganzes Aussehen bei der Unterredung im Secretum, die „Erkenntnis, was mir zum Nutzen oder Schaden gereichte" (Secr., Pr 100; H 59), die eigenen Leiden („falsche Süßigkeit"), ebenso die Welt als Ganzes (*amara* oder *falsa dulcedo;* Fam. II, 9, 2 oder Rime 264, v. 28 f.), sodann — ganz besonders aufschlußreich — sein Leben (nach Senecas Anweisung) so zu leben, als wenn es bereits *vita peracta* wäre, d. h. also: „ohne etwas zu fürchten ... etwas zu hoffen" — im Abstand von sich selbst, in der bloßen Reflexion über sich selbst (Fam. XXI, 12, 6); weiterhin natürlich alles, was mit Laura zusammenhängt (auch ihre „schönen Tränen", der Anblick ihres Todes, das „Martyrium" durch sie) und ebenso die Liebe zum Landleben (Epp. metr. III, 3; B 1360), die Freunde, usw.

[19] Fr. De Sanctis, Gesch. d. italien. Literatur, deutsch hrg. von Fr. Schalk (Kröners Taschenausgabe 1941), Bd I, S. 337.

[20] Fam. VII, 12, 11: *nichil me mollius, nichil enervatius.*

[21] Gewiß hat auch das Mittelalter vor Petrarca schon ein echtes Welterlebnis gekannt — man braucht dafür nur die Vaganten zu nennen, — doch Erscheinungen solcher Art blieben damals erste, in ihrer Vereinzelung episodenhafte Vorstöße in dieses seelische Neuland.

Unter den neuen Gestalten aber, die am Eingangstor zu ihm ihr Haupt erheben, ist nicht die letzte und die geringste die Schwermut, die Melancholie, die quälende Trauer über die Wirklichkeit des Mensch-seins. Petrarca ist ihr Vater. Sie kann wohl auch einmal ausbrechen, etwa in das befreiende Lachen der „Laus stultitiae" des Erasmus, doch sie ist da: auch hinter dieser geistsprühenden Satire lugt sie, mangelhaft nur verhüllt, hervor[22]. Und von der Melancholie zum vollendeten Welt- und Lebenspessimismus — wiederum, im Gegensatz zum mittelalterlichen „Pessimismus", auf dem Boden der Weltimmanenz — ist der Weg nicht mehr weit: in „De remediis" ist ihn Petrarca schon ein mächtiges Stück weit gegangen, und er wird dann etwa bei Machiavelli enden, von dem man mit gutem Grund sagen konnte, sein „Zynismus sei nur die in schneidenden Formen sich äußernde Enttäuschung eines Mannes, der gern an die Menschen geglaubt hätte, der aber an den Menschen seines Zeitalters irre geworden ist"[23]. Damit wird der Humanismus dann seine Selbstliquidierung vollzogen haben, jedoch die Fermente der inneren Zersetzung wurden ihm bereits von allem Anfang an, eben durch seinen „Vater" Petrarca selbst, auf seinen Lebensweg mitgegeben. Diese Feststellung besagt zwar, indem sie ja nur ein Urgesetz alles Lebens ausdrückt, eine Selbstverständlichkeit; trotzdem ist es nicht unnütz, sich diesen Tatbestand und damit die Grenzen, die der humanistischen Bewegung gezogen waren, ausdrücklich klar zu machen.

Das Leben, das rechte Verhalten des geistig hochstehenden Menschen, des „Individuums", zum Leben und allen seinen inneren und äußeren Bezügen: das ist das Thema Petrarcas und mit ihm des ganzen Humanismus; es ist das, was sie mit dem einfachen Schlagwort „Moralphilosophie" meinen[24]. Und darin ist die bahnbrechende, ja umstürzende Rolle begründet, die dem Humanismus in der europäischen Geistesentwicklung zukommt. Denn daraus entwickeln sich all die neuen, unendlich vielgestaltigen und verwickelten Aspekte und Probleme des Seins, wie

[22] Völlig fremd ist übrigens auch Petrarca dieses „Lachen" nicht: das oben S. 143 Anm. 7 zitierte Gedicht, voll von resigniert-pessimistischen Betrachtungen, schließt mit den Worten: ... *tandem omnia librans, rideo meque simul mortale quicquid in orbe est.*

[23] A. v. Martin, Peripetien in der seelischen Entwicklung der Renaissance. Petrarca und Machiavelli. Dte Vjschr. Lit. wiss. u. Geistesgesch. 5 (1927), S. 478.

[24] „Moralphilosophie" und Poesie sind, wie uns Petrarca in der Ep. post. (Pr 6; H 4) selbst erklärt, die beiden Hauptkomponenten seiner geistigen Welt. Aber auch vom Begriff *moralis philosophia* gilt das Gleiche, was S. 179 Anm. 71 über die *eloquentia, poetria* usw. gesagt ist, nämlich, daß man ihn sehr viel weiter fassen muß, als dies in unserer wissenschaftlichen Terminologie geschieht. Es wäre demnach auch verfehlt, wollte man Petrarcas moralphilosophische Traktate (und sonstigen Äußerungen, bes. in den Briefen) als etwas — gegenüber seinem „humanistischen" und dichterischen Werk — Zweitrangiges behandeln bzw. vernachlässigen.

sie auf diesen Seiten an uns vorübergezogen sind, daraus in gleicher Weise aller hochgemute Elan des nach den höchsten Sternen greifenden Menschen wie die immer neuen Abstürze in die Niedergeschlagenheit, in die Zweifel am rechten Weg, in Skepsis und Resignation dem Welt- und Lebensphänomen gegenüber. Anders ausgedrückt: die humanistische Bewegung gehört primär der „Seelengeschichte" des abendländischen Menschen an; ihre Leistungen für die „Geistesgeschichte" im engeren Sinn des Wortes oder gar für die Wissenschaftsgeschichte leiten sich erst sekundär daraus ab: sie sind nach dem eigenen Selbstverständnis des Humanismus nicht unmittelbares Ziel und können innerhalb der gesamten Entfaltung des europäischen Wissens- und Forschungsfortschrittes keinen sonderlich hervorragenden Platz beanspruchen [25].

Dieses „neue Leben" ist dank der intensiviertesten Ansprüchlichkeit des Menschen an das eigene Ich wie an die „Welt" insgesamt ein sehr viel reicher ausgestattetes, sehr viel feingliedriger, kunstvoller durchgebildetes Instrument geworden, das der Selbstentfaltung des personalen Ich in seinen inneren und äußeren, in seinen „hiesigen" und jenseitigen Objektsbezügen ganz andere Verwirklichungsmöglichkeiten bietet, als je zuvor, und sie nicht weniger von ihm fordert. Es ist damit aber auch in gleichem Maße in sich gefährdeter, labiler, durch alle Anstöße von außen und von innen her verwundbarer, in seinem störungsfreien Funktionieren unzuverlässiger geworden, es mußte das, was es an Verfeinerung seiner ganzen Struktur gewonnen hat, mit dem entsprechenden Verlust an Standfestigkeit, an instinktsicherer Robustheit und Vitalität bezahlen.

Das Leben ist ein Instrument geworden, dessen vollendete Handhabung „Kunst", ja Meisterschaft erfordert: das Leben selbst will „Kunstwerk" werden! Jakob Burckhardts berühmtem Wort vom „Staat (der Renaissance) als Kunstwerk" dürfen wir so vielleicht als letztes Fazit unserer Beobachtungen und Überlegungen und als reduzierteste Formel

---

[25] Man muß sich klar machen, wie wenig doch von der riesigen literarischen Produktion des so unendlich und so selbstbewußt schreibfreudigen Humanismus — Petrarcas Werk nicht ausgenommen — kraft einer überzeitlichen Gültigkeit der Aussage dem „Triumph der Zeit" standgehalten hat! Der ganze Humanismus hat keinen einzigen wirklich selbständig-schöpferischen philosophischen Denker — vergleichbar etwa den großen mittelalterlichen Denkern von Abälard oder Albertus Magnus bis zu Occam und Meister Eckhart — hervorgebracht (die geniale Spekulation des Nikolaus von Cues kann nur mit allem Vorbehalt für den Humanismus vindiziert werden). Die empirisch-experimentellen Naturwissenschaften anderseits — für Petrarca noch der vollendete Greuel — wurzeln weit tiefer im occamistisch-neuaverroistischen Erdreich als in dem humanistischer Geistigkeit. Selbst in der großen Dichtung findet sich kein Werk, das sich an geistiger Dichtigkeit etwa dem Parzival oder der Divina Commedia nur entfernt an die Seite stellen könnte; s. dazu auch S. 185.

für jenes Petrarkische Programm des *Ego unus et utinam integer!* und für den Humanismus überhaupt das Wort an die Seite stellen: „der Mensch als Kunstwerk" — als Kunstwerk s e i n e r s e l b s t ! — „das Leben als Kunstwerk".

Kein Zweifel, weder Petrarca noch sonst einem Humanisten ist dieses Kunstwerk s o geglückt — vielmehr: k o n n t e so glücken, wie es ihnen selbst als hohe Vision vor Augen schwebte. Doch wie schreibt Petrarca selber als gut 50jähriger aus Mailand an „seinen Lelius"? „Heute glaube ich gerade angefangen zu haben; auf den Buchstaben genau erfüllt sich an mir, was jener Weise (Eccles. 18, 6) gesagt hat: Wenn der Mensch am Ende ist, dann fängt er erst an, und wenn er zur Ruhe gekommen ist, dann wirkt er." Und nahe an den Siebzig, den Tod schon unmittelbar vor Augen, nimmt er in dem großen Bekenntnisbrief an Boccaccio dieses selbe Wort nochmals auf und paraphrasiert es: „Mein Bemühen muß es sein, daß ich, wenn ich nichts bin, etwas werde, wenn ich etwas bin, ein wenig mehr, und wenn ich groß wäre (was ich doch nicht bin!), daß ich, soweit es mir gegeben wäre, größer würde und ganz groß (*maximus*) ... Ich meine jetzt angefangen zu haben, wie immer es auch dir und den andern erscheinen mag" [26].

Dies ist der Lebensauftrag, wie ihn Francesco Petrarca als Erster erkannt, um dessen Erfüllung er als Erster gerungen, den er als Erster denkwürdig und exemplarisch mit all seinem Menschlich-Allzumenschlichen vorgelebt und, nicht zuletzt, vorgelitten hat. Solange ein gleicher Lebensauftrag für den europäischen Menschen auch heute noch gelten mag, braucht Petrarca seinen „Zweiten Tod", den Tod des Vergessenseins, nicht zu fürchten.

---

[26] Fam. XX, 14, 1 und Sen. XVI, 2 (B 1070; vgl. dazu S. 146 Anm. 15). Der Vulgatatext heißt übrigens: *Cum consummaverit homo, tunc incipiet, et cum quieverit, a p o r i a b i t u r;* Petrarca dagegen schreibt: ... *tunc o p e r a b i t u r*

Forschungen zur Geschichte des Humanismus in Basel

Eine bibliographische Einführung und Übersicht mit besonderer Berücksichtigung der Rechtsgeschichte

von Guido Kisch

Es ist das goldene Zeitalter des Humanismus in Basel, dessen historische Erforschung, geistesgeschichtliche Erfassung und Deutung sowie literarische Darstellung der folgende Überblick mit knappen Strichen skizzieren soll[1]. Diese geistige Blütezeit der Stadt, mit deren Namen

[1] Die vorliegende Studie ist aus einem kurzen, zeitlich und sachlich begrenzten Referat hervorgegangen, das der Verfasser auf dem Internationalen Humanistenkongreß (Convegno internazionale di studi sull' Umanesimo) am 27. August 1956 auf Einladung der Kongreßleitung im Centro di Cultura dell'Università Cattolica del S. Cuore, Passo della Mendola (Italien) erstattet hat; vgl. Aevum XXX (Milano 1956) S. 428—436. Während sich damals die Übersicht auf die *Basler* Forschungen zur Geschichte des Humanismus beschränken und mit der Erwähnung bloß der letzten wissenschaftlichen Ergebnisse begnügen mußte, brauchte hier eine bestimmte Zeitgrenze nach oben nicht festgehalten zu werden und konnte die Einschränkung auf Arbeiten Basler Ursprungs fallen. Dem Gesichtspunkt eines bibliographischen Orientierungsberichtes über den gegenwärtigen Stand der Forschung konnte der einer ebenso ausgerichteten Einführung in das Studium der Geschichte des Humanismus in Basel zur Seite treten. Er hat vornehmlich in der Anführung entsprechender älterer Literatur in den Anmerkungen Ausdruck gefunden. Andererseits wurde auch auf erst in Gang befindliche Untersuchungen hingewiesen, deren Veröffentlichung in naher Zukunft zu erwarten ist. Dabei konnte nur das Wichtigste hervorgehoben und selbstverständlich Vollständigkeit nicht angestrebt oder erreicht werden. In der Regel dürften die angegebenen Schriften genügen, um weitere Wege zu weisen. Auch war es nicht möglich, alle in Betracht kommenden Gebiete zu berühren, von denen die Geschichte der Philosophie und der Naturwissenschaften vollkommen ausgeschaltet werden mußte. Ebensowenig konnten — trotz gelegentlicher Andeutungen — die Probleme aufgezeigt werden, deren wissenschaftliche Bearbeitung auf Grund der in Basel vorhandenen Materialien verheißungsvoll wäre und von verschiedenen Seiten schmerzlich empfundene Lücken in der Wissenschaftsgeschichte ausfüllen könnte.

Allen Freunden und Bibliotheksverwaltungen, die mich durch bibliographische Angaben und Hinweise unterstützt haben, sei wärmster Dank für ihre wertvolle Hilfe zum Ausdruck gebracht.

Die Arbeit wurde Ende März 1958 abgeschlossen. Einige Nachträge (bis Ende Juli 1958) sind am Schlusse angefügt.

Bei der Anführung von Zeitschriften wurden folgende Abkürzungen verwendet:

ARG. = Archiv für Reformationsgeschichte
BHR. = Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance
BZ. = Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde
HZ. = Historische Zeitschrift

der des „Fürsten der Humanisten" für immer unlösbar verknüpft bleibt, ist aus tiefgründigem Quellenstudium feinsinnig von Rudolf Wackernagel in seiner Geschichte der Stadt Basel wie folgt beschrieben worden: „Basel gilt wieder als Zentrum, wie es in anderer Weise vor siebenzig Jahren zur Konzilszeit gewesen. Wir sehen das gewaltige Schauspiel, daß Ideen, Antriebe, Lehren, zum Teile der größten Art, hier sich regen und zu Leistungen werden. Am sichtbarsten kristallisiert ist dieses Leben um die beiden Punkte, die Erasmus und Frobenische Offizin heißen. Gemeinschaft des Gelehrten und des Druckers ist durchaus die Kraft dieses Lebens. Es ist das enge Verbundensein von isolierter und gemeinsamer Tätigkeit, von Arbeit in der Freiheit und im Betriebe, von Schöpfung und vervielfältigender Ausbreitung; überall unter dem Gesetz, aber auch unter der Weihe derselben hohen Tendenz" [2].

Die wissenschaftliche Welt, die sich im Basel der zweiten Hälfte des 15. und im 16. Jahrhundert auftat und zu höchster Entfaltung gelangte, ist von Carl J. Burckhardt in seiner an scharfen Beobachtungen und feingeschliffenen Formulierungen reichen Erasmusrede eindrucksvoll geschildert worden: „Ein Laurentius Valla behauptet, er lehre zweitausend aus der Antike hervorgeholte, bisher unbekannte Dinge. Formale Philologie setzt ein, die Positionen der Kirche werden mit den Mitteln des Humanismus, mit Stilistik, Grammatik und Textkritik angegriffen. Überall treten an Stelle der Dichter, an Stelle Dantes und Petrarcas Sprachgelehrte; die Bildung wird der Volkssprache wieder entrissen, Latein wird zum Ausdrucksmittel, zum Absonderungsmittel aller geistig Bestrebten. Man drapiert sich neurömisch, nicht nur auf militärischem Gebiet, vor allem auch im Rechtsleben, wo Zivilrecht und kanonisches Recht sich durchsetzen; verwaltungstechnische Disziplin bildet sich aus. ... Der Neuplatonismus erscheint als die immer wieder einsetzende geistige Haltung großer Übergangsepochen. In ihm steht der Mensch wie inmitten von Spiegeln, die ein abendlich reifes, nachdenkliches Licht auf ihn werfen und sein eigenes Bild unabsehbar in die Tiefe hinein weitergeben ... Der Humanismus aus seinen italienischen, weit zurückliegenden Anfängen wird zu einem bewußten Mittel der Bindung in römischem Geist; wenn er nach dem Willen vieler Humanisten von der Scholastik befreien sollte, so führt er jetzt zurück zu noch älteren Autoritäten, die als Norm zu gelten haben" [3].

ZRG. = Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (wenn nichts anderes bemerkt, germanistische Abteilung)
ZSR. = Zeitschrift für Schweizerisches Recht, neue Folge.

[2] R. Wackernagel, Geschichte der Stadt Basel III (Basel 1924) S. 206.
[3] Carl J. Burckhardt, Gestalten und Mächte (München 1941) S. 11—13.

1. Quellenmaterial in Basel

In dem von Naturkatastrophen und Kriegsungemach im Vergleich zu anderen Städten Europas glücklicherweise verhältnismäßig verschont gebliebenen Basel haben sich die physischen Zeugen des geistigen Schaffens, Handschriften und Bücher, in erstaunlicher Fülle — für manche Wissenschaftsgebiete könnte man beinahe von Vollständigkeit sprechen — aus dem Zeitalter des Humanismus bis in die Gegenwart erhalten. In ihrem schönen Neobarockbau birgt die Universitätsbibliothek[4] einen großen Bestand von Manuskripten und Inkunabeln, deren Katalogisierung und Erschließung von der Bibliotheksverwaltung eifrig betrieben wird. Er ist vortrefflich ergänzt durch das ebenfalls zahlreich, wenngleich nicht lückenlos gerettete Urkunden- und Aktenmaterial aus der Zeit, das im Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt aufbewahrt wird.

Einen Besitz, auf den Basel mit Recht besonders stolz sein darf, bildet der Reichtum an Humanistenbriefen. Über den hohen Wert dieser gelehrten Briefwechsel als wichtige Quellen für alle Gebiete humanistischer Leistung braucht kein Wort verloren zu werden; denn er ist längst anerkannt[5]. Je mehr sich ihnen die Forschung in der Gegenwart zuwendet, desto größer wird das Verlangen nach Bereitstellung des bekannten und Ermittlung noch unbekannten Briefmaterials.

Die vollständig erhaltene Korrespondenz von drei Generationen der Basler Drucker- und Gelehrtenfamilie Amerbach, besonders des Bonifacius Amerbach (1495—1562), des feinsinnigen Professors des römischen Rechts, vielseitig interessierten Kunstsammlers, lebenslangen Freundes,

---

[4] Über die Geschichte der Universitätsbibliothek Andreas Heusler, Geschichte der Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel (Programm zur Rektoratsfeier, Basel 1896); Karl Schwarber, Die Entwicklung der Universitätsbibliothek zu Basel (Sonderdruck aus „Basler Studentenschaft", 25. Jahrg., Heft 5, Basel 1944). Zur Geschichte der Handschriften Gustav Binz, Die deutschen Handschriften der Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel (Basel 1907); Konrad Escher, Die Miniaturen in den Basler Bibliotheken, Museen und Archiven (Basel 1917); Christoph Vischer, Die Stammbücher der Universitätsbibliothek Basel, ein beschreibendes Verzeichnis, in: Festschrift Karl Schwarber (Basel 1949) S. 247—264 (meist Stammbücher aus dem 16. und 17. Jh.).

[5] Vgl. die Literaturhinweise bei Guido Kisch, Humanismus und Jurisprudenz, Basler Studien zur Rechtswissenschaft, Heft 42 (Basel 1955) S. 113 f., Anm. 1; Kisch, Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis XXIV (1956) S. 222 f.; ferner Hans Thieme in der ersten unten Anm. 6 zitierten Schrift, S. 142, Anm. 1; Thieme, Der Prozeß Jürgen Wullenwevers, Gedächtnisschrift für Fritz Rörig (Lübeck 1953) S. 362, Anm. 59. Über die Wichtigkeit der in der Basler Universitätsbibliothek und anderwärts befindlichen Humanistenbriefe für die zweite Hälfte des 16. Jh. Stanislas Kot, Michel Servet et Sébastien Castellion, BHR., XVI (1954) S. 234. In Basel gibt ein handschriftlicher Katalog Auskunft über alle Schreiber und Empfänger der daselbst verwahrten Briefe.

Testamentsvollstreckers und Erben des Erasmus ist ein besonderer Schatz der Basler Universitätsbibliothek. In ihrer Reichhaltigkeit, ja nahezu Lückenlosigkeit — kaum ein bedeutender Name der Humanistenzeit fehlt darin — stellt sie eine einzigartige historische Dokumentensammlung dar[6]. Sie wird von dem hervorragenden Kenner und ausgezeichneten Bearbeiter Dr. Alfred Hartmann in einer vortrefflichen Ausgabe der Wissenschaft erschlossen, die sich Allens Edition der Erasmusbriefe ebenbürtig zur Seite stellt. Hartmanns ausführlicher Kommentar ist eine wahre Fundgrube für wissenschaftlich wichtige Informationen aller Art, nicht zuletzt auch der Rechtsgeschichte des 16. Jahrhunderts. Bisher liegen vier Bände, die Jahre 1481 bis 1536 umfassend, vor; der fünfte, von 1537 bis 1543, ist ausgedruckt und wird im Laufe des Jahres 1958 erscheinen[7]. Im Rahmen der Gelehrtengeschichte hat neuestens namentlich

---

[6] Über den Amerbachnachlaß orientiert vortrefflich Hans Thieme, Die beiden Amerbach, ein Basler Juristennachlaß der Rezeptionszeit. Studi in memoria di Paolo Koschaker: L'Europa e il Diritto Romano I (Milano 1955) S. 137—177; daselbst ausführliche Bibliographie und Hinweise auf einzelne Wissenschaftsgebiete, für die diese Akten wichtiges Material enthalten. Einige für die rechtsgeschichtliche Forschung interessante Beispiele sind bereits wissenschaftlich erschlossen. Über Äußerungen Bonifacius Amerbachs zur juristischen Methode und Pädagogik G. Kisch, Humanismus und Jurisprudenz, S. 59 ff.; zur Ehescheidung König Heinrichs VIII. von England Thieme, Die Ehescheidung Heinrichs VIII. und die europäischen Universitäten. Juristische Studiengesellschaft Karlsruhe, Schriftenreihe Heft 31 (Karlsruhe 1957) S. 16 f.; Thieme, Die Ehescheidung Heinrichs VIII. als europäischer Rechtsfall, Syntagma Friburgense: Historische Studien für Hermann Aubin (Lindau und Konstanz 1956) S. 271 f.; zur Geschichte des Ehescheidungsrechts in Basel Adrian Staehelin, Die Einführung der Ehescheidung in Basel zur Zeit der Reformation. Basler Studien zur Rechtswissenschaft. Heft 45, (Basel 1957), S. 173—180; zur Geschichte der württembergischen Ehegerichtsordnung Walther Köhler, Bonifacius Amerbach und die württembergische Eheordnung von 1553, in der Festschrift „Vom Wesen und Wandel der Kirche", zum siebzigsten Geburtstag von Eberhard Vischer, Basel 1935, S. 60—77. Rechtsgutachten des Basilius Amerbach: Hermann Rennefahrt, Ein Rechtsgutachten aus dem 16. Jh., Zeitschrift des Bernischen Juristenvereins LXXXIX (1953) S. 398—405; Thieme, Statutarrecht und Rezeption: Ein Basler Fakultätsgutachten für Breslau, Festschrift Guido Kisch (Stuttgart 1955) S. 69—86. In der von mir vorbereiteten Geschichte der Juristischen Fakultät Basel wird eine Auswahl interessanter Rechtsgutachten des Bonifacius Amerbach zum Abdruck gelangen. Eine gute Übersicht über das Schrifttum über Bonifacius und Basilius Amerbach bietet Erich Döhring, Geschichte der deutschen Rechtspflege seit 1500 (Berlin 1953) S. 372 f.

[7] Basel (Verlag der Universitätsbibliothek) I. 1942, II. 1943, III. 1947, IV. 1953, V. 1958; zu Band IV: Laurenz Zellweger, Ein Brief des Bonifacius Amerbach vom 5. Januar 1531, ZSR. LXXII (1953) S. 419—435. Ferner: A. Hartmann, Familiäres aus der Amerbachkorrespondenz, Basler Jahrbuch 1951 S. 35—57; A. Hartmann, Bonifacius Amerbach als Verwalter der Erasmusstiftung, Basler Jahrbuch 1957 S. 7—28. Von Alfred Hartmann stammt auch eine sowohl hinsichtlich der Auswahl der gebotenen Texte als wegen ihrer sorgfältigen Kommentierung ausgezeichnete Einführung in das

der Briefwechsel Amerbachs mit Andreas Alciatus (1492—1550), der zu den Begründern der humanistisch-historischen Rechtsschule in Bourges gehörte, Aufmerksamkeit auf sich gelenkt. Amerbach hatte in Avignon bei ihm studiert, woraus dauernde wissenschaftliche Beziehungen und persönliche Bindungen entsprangen, die lebenslänglich gepflegt worden sind. Leider stand aber die Publikation dieser Korrespondenz durch einen italienischen Gelehrten unter keinem glücklichen Stern[8].

Die Basler Universitätsbibliothek sorgt sowohl für die Vermehrung ihrer Handschriftenschätze als auch für die Inventarisierung des gesamten Amerbachnachlasses, der außer den Briefen noch andere Materialmassen umfaßt, nämlich die Nachlässe der Professoren Basilius Amerbach (1533—1591), Ulrich Iselin (1520—1564) und Johann Ludwig Iselin-Ryhiner (1559—1612). Der von Professor Eduard His begonnene, bloß handschriftliche Realkatalog wird mit großer Sachkunde und Sorgfalt von Professor Hans Thieme fortgeführt[9]. Ein von Dr. Rudolf Bernoulli angelegter, ebenfalls nur handschriftlicher „Basler Akademikerkatalog" leistet für alle Fragen der Personenforschung und Gelehrtengeschichte wertvolle Hilfe.

Dem ungewöhnlichen Reichtum an Handschriften, unter denen die griechischen aus dem Besitz des Kardinals Johannes Stoichowitsch von Ragusa Erwähnung verdienen, steht an Bedeutung für die Wissenschaft und Forschung der imponierende Bücherbestand der Basler Universitätsbibliothek nicht nach. Er hat die Jahrhunderte, die in anderen Ländern verheerende Schäden anrichteten, fast ohne Verlust überdauert. Die Zahl und Vollständigkeit der Frühdrucke ist außerordentlich groß. War die

---

oft schwierige Latein des Basler Humanismus: Basilea Latina, lateinische Texte zur Zeit- und Kulturgeschichte der Stadt Basel im 15. und 16. Jahrhundert, Basel-Stadt 1931. Hartmann hat sich auch um die Erasmusforschung verdient gemacht als verständnisvoller Übersetzer des *Moriae Encomium:* Erasmus von Rotterdam: Das Lob der Torheit (Basel 1944).

[8] Gian Luigi Barni, Le Lettere di Andrea Alciato giureconsulto, Università degli Studi di Milano (Firenze 1953); dazu kritisch G. Kisch, Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis XXIV (1956) S. 222—226; vgl. ganz besonders die durch ihre Kritik und Ergänzungen wichtige, ebenso gelehrte wie gründliche Studie von Roberto Abbondanza, A proposito dell'epistolario dell'Alciato, Annali di storia del diritto I (1957) S. 467—500. Daselbst bietet der Verfasser, der mit einem größeren Werk über Alciat beschäftigt ist, auch eine Übersicht der Korrespondenzen des letzteren mit anderen Mitgliedern des Basler Humanistenkreises.

[9] Näheres bei Fritz Husner, Bericht über die Verwaltung der Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel im Jahre 1955 (Basel 1956) S. 15 f. Daselbst (S. 4 f.) als Beispiel über die Neuerwerbung eines handschriftlichen Kommentars zum Neuen Testament aus dem Besitze des Basler Rechtslehrers Claudius Cantiuncula (ca. 1490 — ca. 1549); darüber G. Kisch, Cantiunculas Erasmus-Bibel, Sonntagsblatt der Basler Nachrichten, 50. Jahrg. Nr. 5 vom 5. Februar 1956. Dieser Kommentar harrt noch wissenschaftlicher Bearbeitung.

Bibliothek während der ersten Zeit ihres Bestandes durchaus nicht etwa reichlich mit Büchern ausgestattet und mit Mitteln zur Anlegung einer größeren Bücherei bedacht, so erhielt sie doch nach dem Sieg der Reformation in Basel die reichen Bestände aller Klosterlibereien[10]. Auf Anregung Bonifacius Amerbachs fanden sich die Druckerherren der Stadt bereit, der Bibliothek jeweils ein Exemplar aller Erzeugnisse ihrer Pressen als Geschenk zu verehren[11]. Später kamen manche private mit Sorgfalt und Kenntnis zusammengetragene Sammlungen einzelner Professoren nach ihrem Ableben hinzu.

In diesem alten Besitztum nimmt wiederum einen hervorragenden Platz die juristische Bibliothek des Bonifacius und Basilius Amerbach ein mit ihrem neuntausend Bände umfassenden, in manchen Disziplinen geschlossenen Bestande, namentlich an seltenen Ausgaben der Glossatoren und Kommentatoren des römischen Rechts, der kanonistischen Literatur sowie der juristischen Schriften des 16. Jahrhunderts aus allen Ländern Europas[12]. Gewöhnlich tragen sie auf dem Titelblatte den eigenhändigen

---

[10] Heusler, Geschichte der Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel, S. 5, 9 f.

[11] Heusler, S. 4 f., 7.

[12] Über die Erwerbung des „Amerbachschen Kabinetts" mit der Bibliothek (1662) Heusler, S. 17 ff., 21 f. Die letztere enthielt 2 010 theologische, 2 429 juristische, 496 medizinische, 2 399 philosophische und 1 552 historische Werke. Der Bibliothekar Professor Konrad Pfister hatte in den Jahren 1622—1624 einen Katalog hergestellt. Über das Kabinet und die Bibliothek des Dr. Remigius Fäsch (1595—1667) siehe Heusler S. 53 ff.

Ein vergleichbarer Reichtum an juristischen Werken der bezeichneten Art ist in der Nähe Basels noch in der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau zu finden. Ihre Bestände gehen jedoch nicht auf Ulrich Zasius zurück, dessen Bibliothek von seinem Sohne Johann Ulrich Zasius teilweise an Bonifacius Amerbach verpfändet war, seit ihrer Rückgabe an jenen jedoch verschollen ist; vgl. Roderich Stintzing, Ulrich Zasius, ein Beitrag zur Geschichte der Rechtswissenschaft im Zeitalter der Reformation (Basel 1857) S. 386 f.; meine Nachforschungen nach der Zasius-Bibliothek in der Wiener Nationalbibliothek und im Österreichischen Staatsarchiv in Wien hatten ein negatives Ergebnis. Der wissenschaftlichen Öffentlichkeit kaum noch bekannt ist die an juristischen Werken des 15. und 16. Jahrhunderts reiche Bücherei des Benediktinerklosters Einsiedeln auf Schweizer Boden. Ihre hier besonders interessierenden Bestände sind vorläufig handschriftlich vom Bibliothekar P. Leo Helbling verzeichnet; ein Katalog wird von Privatdozent Dr. Ferdinand Elsener in Zürich vorbereitet, der auch der Bibliotheksgeschichte nachgehen will; vgl. Elsener, Die Einflüsse des römischen und kanonischen Rechts in der Schweiz, Historisches Jahrbuch, LXXVI (1957) S. 144 f. Vermerkt sei noch, daß die Library of Congress in Washington eine große Sammlung von Juristenschriften der genannten Zeit zusammengebracht hat, in der namentlich die Konsilienliteratur, einschließlich der in Basel gedruckten, in seltener Vollständigkeit vertreten ist. Auf meine Veranlassung wurde ein Katalog hergestellt. Er weist allein etwa 700 Bände Consilia und Responsa auf, die sich auf 222 Autoren verteilen. Bedeutend ist ferner die Sammlung des Instituts für römisches Recht und Rezeptionsgeschichte der

Besitzervermerk mit Angabe des Datums der Erwerbung. Es wäre eine dankbare Aufgabe, die Geschichte der Amerbachbibliothek zu schreiben, durch die unsere Kenntnis vom wissenschaftlichen Büchersammeln in der Humanistenzeit auf Grund einer in seltener Vollständigkeit in ihrem ursprünglichen Bestande erhaltenen Bücherei erheblich vermehrt würde. Eine Arbeit ähnlicher Art liegt bereits vor. Sie betrifft die Geschichte der Bibliothek des Erasmus, die Basel leider nicht erhalten geblieben ist[13].

Bedeutend sind auch die Bestände der Basler Bibliothek an hebräischen Inkunabeln und Frühdrucken aus der Zeit der beginnenden Beachtung und des Einsetzens eines intensiven Studiums der literarischen Denkmäler dieser dritten Sprache, welcher der Humanismus Aufmerksamkeit zuwendete. Sie gehen auf die Bücherei der Basler Professoren der hebräischen Sprache Buxtorf zurück[14]. Mit langjährigem Eifer wurde ein Verzeichnis der in Basel entstandenen hebräischen Wiegendrucke und der vorhandenen frühen Erzeugnisse hebräischer Pressen von Dr. Joseph Prijs angefertigt. Es ist zu hoffen, daß seine Drucklegung, die im Gange ist, endlich zur Erforschung des bedeutsamen und noch kaum bearbeiteten Werkes der christlichen Hebraisten in Basel, von wo bekanntlich Johannes Reuchlin seinen wissenschaftlichen Ausgang genommen hat, anregen wird.

Schließlich sei auch der namhaften Sammlung alter Holzschnitte und Kupferstiche mit den Bildnissen von Gelehrten aus der Humanistenzeit

---

Universität Frankfurt am Main, ursprünglich Besitz des Berliner Rechtsanwalts Fritz Kalischer.

[13] Fritz Husner, Die Bibliothek des Erasmus, Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam (Basel 1936) S. 228—259. Über die hier auch zu erwähnende Bibliothek Johannes Reuchlins s. Karl Christ, Die Bibliothek Reuchlins in Pforzheim, 52. Beiheft zum Zentralblatt für Bibliothekswesen (Leipzig 1924); Karl Preisendanz, Die Bibliothek Johannes Reuchlins, in Johannes Reuchlin 1455—1522, Festgabe seiner Vaterstadt Pforzheim zur 500. Wiederkehr seines Geburtstages, hgg. von Manfred Krebs (Pforzheim 1955) S. 35—82. Über seine juristischen Bücher ist wenig bekannt (S. 38—40). Verschollen scheint auch die Bibliothek des Johannes Oporinus von Basel (1507—1568) zu sein, von welcher der Jurist und Gräzist Georg Tanner (ca. 1520 — ca. 1580) in einem Briefe an Basilius Amerbach 1556 rühmte: *„Bibliothecam D. Oporini diligenter evolves, quae haud dubie continet plus bonorum autorum ad nostra studia illustranda necessariorum quam omnes Italicae“*, Roderich von Stintzing, Georg Tanners Briefe an Bonifacius und Basilius Amerbach 1554—1567 (Bonn 1879) S. 45. Über Oporinus siehe Hartmann, Die Amerbachkorrespondenz III (Basel 1947) S. 309, Anm. 2.

[14] Von älterer Literatur zu diesem Gegenstande vgl. vor allem Karl J. Lüthi, Hebräisch in der Schweiz (Bern 1926) S. 20—32; dazu G. Kisch, Historia Judaica XVIII (1956) S. 137 f. Über die Hebraistengenerationen aus der Familie Buxtorf s. Rudolf Thommen, Geschichte der Universität Basel 1532—1632 (Basel 1889) S. 293—298; Andreas Staehelin, Geschichte der Universität Basel 1632—1818 (Basel 1957) passim; daselbst S. 227 Anm. 128 a: „Die Forschung hat sich seither [1896] mit Buxtorf und seinen Nachfolgern nicht mehr beschäftigt“. Siehe auch weiter unten, Anmerkung 21.

gedacht, die die Universitätsbibliothek ihr eigen nennt und durch welche die leider noch unerforschte Porträtgalerie in der Universitätsaula an der Augustinergasse ergänzt wird. Daß die berühmten Bildnisse von Erasmus, Frobenius und Amerbach von der Meisterhand Hans Holbeins des Jüngeren der Welt im Öffentlichen Kunstmuseum in Basel erhalten geblieben sind, ist ein weiteres Ruhmesblatt in der Geschichte Basels und der Familie Amerbach [15].

2. Geschichte des Basler Buchdrucks

Für alle Gebiete humanistischer Forschung ist die Geschichte des Buchdrucks und Verlagswesens in Basel von hervorragender Wichtigkeit. „Dem Buchdruck war es zu danken, daß trotz des durch die Wirren der Reformation bedingten zeitweiligen Erlöschens der Universität das gelehrte Leben in Basel weiterging, so daß sich im Laufe des 16. Jahrhunderts in stets steigendem Maße um den Kern der Universität ein weiter Kreis der gelehrten Produktion bildete“ [16].

In den frühen Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts wurden in den Basler Offizinen die bedeutsamen Leistungen humanistischer Gelehrtenarbeit veröffentlicht, und in den Jahren zwischen etwa 1530 und 1590 entstanden daselbst jene Gesamtausgaben italienischer, französischer und anderer Humanisten- und Juristenwerke, die für manchen Autor bis auf die Gegenwart endgültig geblieben sind. So ist, um nur ein Beispiel zu nennen, seit der großen Basler Ausgabe seiner *Annotationes in Pandectas* und anderer ausgewählten Schriften aus dem Jahre 1557 noch nicht ein einziges von den Werken des Führers der französischen Humanisten Gulielmus Budaeus neu publiziert worden [17]. Johannes Sichardus' *editio*

---

[15] Vgl. Paul Ganz und E. Major, Die Entstehung des Amerbachschen Kunstkabinets und die Amerbachschen Inventare (Basel 1907); Otto Fischer, Geschichte der Öffentlichen Kunstsammlung [Basel], in Festschrift zur Eröffnung des Kunstmuseums (Basel 1936) S. 7—118, besonders S. 7—40; noch A. Heusler, S. 17 ff., 21 f. Bedauerlicherweise ist die umfangreiche Privatsammlung alter Juristenbildnisse von H. de Giacomi Basel nicht erhalten geblieben, sondern nach Amerika verkauft worden, wo sie sich jetzt im Besitze der University of Michigan in Ann Arbor, Mich. befindet. Nur die Bildnisse Alciats aus dieser Sammlung sind durch eine Publikation bekannt geworden: H. de Giacomi, Andreas Alciatus (Basel 1934), wo der Bildnissammlung freilich keine Erwähnung geschieht.

[16] Marc Sieber, Die Universität Basel im 16. Jh. und ihre englischen Besucher, BZ. LV (1956) S. 79; daselbst, S. 83, 85 ff., 91—94, 97 f., über die bedeutende publizistische Tätigkeit der aus verschiedenen Ländern stammenden Glaubensflüchtlinge, die in Basel Zuflucht gefunden hatten.

[17] Diese sehr schöne und mit nützlichen Registern versehene Ausgabe des Nicolaus Episcopius fehlt in der sonst sorgfältigen Bibliographie bei Louis Delaruelle, Guillaume Budé. Les origines, les débuts, les idées maîtresses, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Bd. 162 (Paris 1907) S. XXIII.

princeps von Pseudo-Philos *Liber Antiquitatum Biblicarum* aus dem Jahre 1527 ist erst nach mehr als vierhundert Jahren durch eine neue Ausgabe ersetzt worden[18]. Die Beispiele könnten vermehrt werden.

Die Geschichte des Basler Buchdrucks ist noch nicht geschrieben. Noch immer erweisen sich das erste, vor mehr als hundert Jahren publizierte Werk darüber und andere am Ende des 19. Jahrhunderts erschienene als nützlich, ja unentbehrlich für die Forschung[19]. Das Studium der Geschichte des Basler Buchdrucks wird erleichtert durch den nach Offizinen geordneten „Basler Buchdrucker- und Verlegerkatalog" (vom Beginn bis zum Jahre 1900), nur handschriftlich in der Basler Universitätsbibliothek vorhanden und von Dr. Rudolf Bernoulli angelegt. Daselbst ist ferner eine „Bibliographie der Basler Drucke von 1501—1550" in Arbeit, welche die Erzeugnisse der großen Zeit des Basler Buchdruckgewerbes auch nach der Seite des Buchschmuckes erschließen soll und auf Grund der Materialsammlung des verstorbenen Dr. Hans Koegler betreut wird.

Friedrich Luchsingers schöne Studie „Der Basler Buchdruck als Vermittler italienischen Geistes 1470—1529" ist eine wertvolle „Anfangs-

---

[18] Guido Kisch, Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, University of Notre Dame, Publications in Mediaeval Studies, Bd. X (Notre Dame, Indiana 1949), mit Verzeichnung aller Basler Ausgaben und Abbildung ihrer Titelblätter. — Nach Abschluß der vorliegenden Arbeit erschien der prächtig ausgestattete Katalog der Libreria Leo S. Olschki in Florenz Scriptores Graeci per saecula (Florenz 1958), aus dessen Verzeichnis der Druckorte man eine Vorstellung von der Zahl und Bedeutung der von der Basler Presse hervorgebrachten Druckwerke in griechischer Sprache gewinnen kann.

[19] Immanuel Stockmeyer und Balthasar Reber, Beiträge zur Basler Buchdruckergeschichte (Basel 1840); Paul Heitz und Carl Christoph Bernoulli, Basler Büchermarken bis zum Anfang des 17. Jh. (Straßburg 1895); Charles W. Heckethorn, The Printers of Basle in the XV. and XVI. Centuries (London 1897); Conrad Haebler, Die deutschen Buchdrucker des XV. Jh. im Auslande (München 1924), Ortsregister unter Basel; Werner Weisbach, Die Baseler Buchillustration des 15. Jh. (Straßburg 1896). Außer den in den beiden folgenden Anmerkungen sowie in Anm. 35 erwähnten Schriften verdienen noch Erwähnung: [Arnold Pfister], Die Bedeutung Basels für die Buchkunst, Katalog der Ausstellung der Universitätsbibliothek Basel zum XIV. Internationalen kunstgeschichtlichen Kongreß 1936 (Basel 1936); Paul Lehmann, Konstanz und Basel als Büchermärkte während der großen Kirchenversammlungen, Zeitschrift des deutschen Vereins für Buchwesen und Schrifttum, IV (1921) S. 21—27; daselbst, S. 22: „In Basel wiederholt sich das Vielschreiben und Viellesen, das Bücherbedürfnis, der Bücherhunger, die Sammellust von Konstanz"; Fritz Husner, Die Editio princeps des „Corpus historiae Byzantinae", Johannes Oporin, Hieronymus Wolf und die Fugger, in Festschrift Karl Schwarber (Basel 1949) S. 143—162 (Beitrag zu den griechischen Erstdrucken Johannes Oporins). — Im Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt befindet sich ein von Rudolf Wackernagel gesammeltes Faszikel handschriftlicher Notizen „Aktensammlung zur Geschichte der Basler Buchdrucker, Buchhändler und Buchbinder" (Signatur A 9 148); vgl. Albert Bruckner, Schweizer Stempelschneider und Schriftgießer (Münchenstein 1943) S. 13, Anm. 4.

betrachtung zu einem großen Thema", das noch einer umfassenden bibliographischen Bearbeitung und kultur- wie wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchung bedarf[20]. Sie wird in der Arbeit von Peter Bietenholz ihre Fortsetzung finden, die den Basler Druckwerken mit Beiträgen zum italienischen Humanismus und der Einwirkung italienischer Literatur bis gegen das Ende des 16. Jahrhunderts gewidmet sein wird. Während Luchsinger das rechtswissenschaftliche Schrifttum von seiner Darstellung ausgeschlossen hatte, bereitet Dr. Andreas Staehelin eine Studie „Die humanistische Jurisprudenz im Spiegel des Basler Buchdrucks" vor.

Neben lateinischen und griechischen Publikationen wurde auch der Druck von Werken in hebräischer Sprache und solchen im sogenannten jüdisch-deutschen (jiddischen) Dialekt, ebenfalls in hebräischer Schrift gedruckt und zumeist für populäre Verbreitung bestimmt, in Basel gepflegt. Diese kulturgeschichtlich beachtenswerte Erscheinung findet ihre Erklärung in der Arbeit von Gelehrten, die schon als Studenten an der Universität Basel Hebräischunterricht erhalten hatten, später durch Generationen daselbst hebräische Studien betrieben und die führenden christlichen Hebraisten Europas geworden sind. Die Namen von Johannes Reuchlin, Conradus Pellicanus, Sebastianus Münsterus, Joannes Buxtorf, Vater und Sohn, haben ihre Bedeutung bis heute in der Geschichte dieser Studien behalten[21]. Ihre Pionierleistung hat wohl die wissenschaftliche

[20] Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, hgg. von Edgar Bonjour und Werner Kaegi, Bd. 45 (Basel 1953); in den Anmerkungen reiche bibliographische Angaben zur Geschichte des Basler Buchdrucks. Einen wertvollen Beitrag zu dieser bietet für das spätere 16. Jh. Werner Kaegi, Machiavelli in Basel, in seinen Historischen Meditationen (Zürich 1942) S. 119—181. Vgl. auch oben, Anm. 16. In der Bibliographie der Schriften Johannes Reuchlins aus dem 15. und 16. Jh. steht Basel als Druckort mit 18 frühen Drucken unmittelbar hinter Köln (19) und neben Leipzig (18); vgl. Josef Benzing, Bibliographie der Schriften Johannes Reuchlins im 15. und 16. Jh., Bibliotheca Bibliographica, hgg. von Michael O. Krieg, Bd. XVIII (Bad Bocklet und Wien 1955) S. 48 f.

[21] Karl J. Lüthi, Hebräisch in der Schweiz (Bern 1926) S. 20—32; Arthur Cohn, Über einige alte Drucke, Festschrift zum siebzigsten Geburtstage David Hoffmanns (Berlin 1914) S. 46—70; A. Cohn, Von Israels Lehre und Leben (Basel 1928) S. 273—280; Ernst Staehelin, Des Basler Buchdruckers Ambrosius Froben Talmudausgabe und Handel mit Rom, BZ. XXX (1931) S. 7—37; G. Kisch, Historia Judaica XVIII (1956) S. 137 f.; Paul Lehmann, Grundzüge des Humanismus deutscher Lande zumal im Spiegel deutscher Bibliotheken des 15. und 16. Jh., Aevum XXXI (1957) S. 265 f. Über alte Basler jüdisch-deutsche (jiddische) Drucke und bezüglich Forschungen vor allem Max Weinreich, Die jiddische Sprachforschung im 17. Jh., Zeitschrift für jüdische Geschichte, Demographie und Ökonomik, Literaturforschung, Sprachwissenschaft und Ethnographie (in jiddischer Sprache) II—III (Minsk 1928) S. 689—706, hauptsächlich über Joannes Buxtorfs des Älteren Forschungen zur Geschichte der altjiddischen Sprache und Literatur mit Wiedergabe von Buxtorfs Verzeichnis der Basler und anderen alten Drucke in der Basler Universitätsbibliothek; ferner Isak Rivkind, Biblio-

Anerkennung der Nachwelt, jedoch noch keine erschöpfende Darstellung gefunden.

3. Kulturhistorische Studien, besonders Erasmusforschung

Die ewige Sehnsucht des Nordländers nach Italien, verstärkt durch das Verlangen, sich alte Kultur und wissenschaftliche Bildung zu einem geistigen Erlebnis zu gestalten, veranlaßte von den frühesten Zeiten bis in die Gegenwart auch die Basler zur Überquerung der Alpen. „Baslerische Italienreisen vom ausgehenden Mittelalter bis in das 17. Jahrhundert" ist das Thema einer interessanten Studie von Verena Vetter, in der besonders der Entwicklung der Bildungsreisen nach Italien im 16. und 17. Jahrhundert und der Bedeutung des Humanismus für das baslerisch-italienische Verhältnis nachgegangen wird[22]. Diese ist ebenso wie Luchsingers und seines Fortsetzers Abhandlung von Professor Werner Kaegi,

---

logisches: Bibliographische Notizen über altjiddische Bücher, in Bibliothek-Buch zum zwanzigjährigen Jubiläum der jiddischen Volksbibliothek in Montreal (Montreal, Canada 1934) S. 50 f., über Buxtorfs Feststellung, daß von dem moralphilosophischen Werke *Brantspiegel* des Mose ben Henoch Altschul (gest. ca. 1602) eine Ausgabe (Krakau 1597) existiert, die älter ist als die bei Conrad Waldkirch gedruckte Basler von 1602 (Lüthi, a. a. O., S. 31, unter Henoch), welche bis in die neueste Zeit als *editio princeps* betrachtet wurde (so noch Encyclopaedia Judaica II, 1928, S. 522).

[22] Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Bd. 44 (Basel 1952); dazu Paul Kletler, HZ. 178 (1954) S. 562—564. Über *peregrinationes academicae*, namentlich der Juristen, s. Sieber (oben Anm. 16) S. 80 f., 99. — Hier ist ein Blick auf den bedeutsamen Einfluß der italienischen Renaissance auf die Entwicklung im Norden für die Forschung ebenso wesentlich wie erforderlich. Sie hat seit den klassischen Werken von Jacob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien (1. Aufl., Basel 1860) und Georg Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus (3. Aufl. von Max Lehnerdt, Berlin 1893) — vgl. Ludwig Geiger, Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland (Berlin 1882) — keine so glänzende und tiefgründig gelehrte Darstellung erfahren wie in zwei jüngst erschienenen bedeutsamen Werken: 1. Hans Baron, The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny (2 Bde., Princeton, N. J. 1955); siehe auch H. Baron, Fifteenth Century Civilization and the Renaissance, in: The New Cambridge Modern History, Bd. I: The Renaissance 1493—1520 (Cambridge 1957) S. 50—75; zu beiden die kenntnisreiche, anonyme kritische Besprechung „Italy and the Spread of the Renaissance in Europe", in The Times Literary Supplement, London, 20. Dezember 1957, S. 776. 2. Paul Oskar Kristeller, Studies in Renaissance Thought and Letters (Rom 1956), siehe daselbst Index unter „Basel", und die Bibliographie, S. 589—628. Lehrreich für die Kritik der geistesgeschichtlichen Grundlagen und die moderne Problematik der wissenschaftlichen Betrachtung und Erforschung von Humanismus und Renaissance ist die Auseinandersetzung zwischen zwei auf diesen Gebieten führenden Gelehrten: Wallace K. Ferguson, The Interpretation of Italian Humanism: The Contribution of Hans Baron, Journal of the History of Ideas XIX (1958) S. 14—25; Hans Baron, Moot Problems of Renaissance Interpretation: An Answer to Wallace K. Ferguson, daselbst, S. 26—34; ferner Ferguson, The Revival of Classical Antiquity

dem Ordinarius für mittelalterliche Geschichte an der Universität Basel, angeregt, dessen feiner Intuition und verständnisvoller Leitung eine ganze Reihe wertvoller Arbeiten zur Geschichte des Humanismus ihre Entstehung verdankt. Den Übersetzer der immer wieder neu aufgelegten Erasmusbiographie von Jan Huizinga, der nicht zuletzt mit durch diese Leistung der dauernde Erfolg errungen wurde, zog von jeher die Gestalt des Fürsten der Humanisten an, der mehr als zehn Jahre seines wanderungsreichen Lebens in Basel verbracht hat. Neuere von Kaegi veranlaßte Basler Publikationen gelten dem Verhältnis des Erasmus zur römischen Kurie in den verschiedenen Phasen seiner geistigen Entwicklung und wissenschaftlichen Produktion, der Gestaltung des Frauenbildes in Erasmus' literarischem Werke und dem Erasmusbild im Urteil seiner Nachwelt[23].

Gestalt und Werk des großen Rotterdamers bedürfen mehr denn je wissenschaftlicher Aufmerksamkeit und der Arbeitskraft der Besten[24]. Es ist das unvergängliche Verdienst Percy S. Allens, der gelehrten Welt den bedeutendsten Schatz an Humanistenbriefen in einer umfassenden und mustergültigen Ausgabe, einem „Wunderwerk der Sorgfalt", wie es Kaegi

---

or the First Century of Humanism: A Reappraisal, The Report of the Annual Meeting of the Canadian Historical Association (1957) S. 1—18 (Sonderdruck). — In diesem Zusammenhang darf ein Hinweis auf Werner Kaegis Jacob Burckhardt-Biographie nicht vergessen werden, deren dritter Band 1956 in Basel erschien. Er behandelt die Zeit der klassischen Werke (die Jahre 1846 bis 1860), „Die Zeit Constantins des Großen", „Cicerone" und „Die Kultur der Renaissance in Italien" und enthüllt einen ganz neuen Burckhardt; dazu Augustin Renaudet, BHR. XX (1958) S. 458—465; Peter Stadler, HZ. 185 (1958) S. 103—106.

[23] Karl Schätti, Erasmus von Rotterdam und die römische Kurie, Basler Beiträge Bd. 48 (Basel 1954); Elisabeth Schneider, Das Bild der Frau im Werk des Erasmus von Rotterdam, Basler Beiträge Bd. 55 (Basel 1955); Andreas Flitner, Erasmus im Urteil seiner Nachwelt: Das literarische Erasmusbild von Beatus Rhenanus bis zu Jean Leclerc (Tübingen 1952). Wertvoll auch Kaegi, Erasmus im achtzehnten Jahrhundert, in der in Anm. 24 angeführten Gedenkschrift, S. 205—227. Im Wintersemester 1956—57 hat Professor Kaegi in Basel ein historisches Seminar über Erasmus und die Geschichte des Humanismus, im Sommersemester 1957 ein solches über Castellio und die Anfänge der Toleranz gehalten.

[24] Ein Hinweis auf die Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam (Basel 1936) ist hier am Platze. Sie wurde von der Historischen und Antiquarischen Gesellschaft zu Basel herausgegeben und enthält überaus wertvolle Beiträge zur Erasmusforschung. Ferner ist zu erwähnen Gerhard Ritter, Erasmus und der deutsche Humanistenkreis am Oberrhein, Freiburger Universitätsreden, Heft 23 (Freiburg im Breisgau 1937), mit einem Anhang von Joseph Rest, Die Erasmusdrucke der Freiburger Universitätsbibliothek; schließlich noch des spezifisch Basler Interesses halber als frühe Erasmuspublikation des 19. Jh. Wilhelm Vischer, Erasmiana, Basler Rektoratsprogramm (Basel 1876). Einige in Zeitschriften verstreute neuere Aufsätze über Erasmus sind unten in Anmerkung 29 aufgezählt.

treffend nennt, zugänglich gemacht zu haben[25]. Eine ähnliche Gunst des Schicksals wurde den *Werken* des Erasmus leider nicht zuteil. Noch immer muß man sich mit der zehnbändigen Gesamtausgabe des Johannes Clericus aus den Jahren 1703—1706 begnügen. Für einzelne Werke, wie zum Beispiel die *Adagia*, wird man am besten sogar auf die Edition von letzter Hand zurückgreifen. Manches, das an neueren Ausgaben einzelner Schriften das Licht der Welt erblickt hat, ist wenig förderlich[26]. Rühmliche Ausnahmen bilden je ein Band ausgewählter Werke, kleiner Schriften und der Gedichte[27]. Eine vollständige, modernen wissenschaftlichen Anforderungen entsprechende Gesamtausgabe bleibt aber das große Desideratum.

Im Rahmen einer knappen Übersicht ist es natürlich nur möglich, auf neuere, mehr oder weniger vollständige Bibliographien hinzuweisen und das eine oder andere bedeutende Werk aus der großen Erasmusliteratur hervorzuheben. Einen Abriß der Geschichte der Erasmusforschung und eine nützliche, wenngleich nicht vollständige Bibliographie, beziehungs-

---

[25] P. S. Allen et H. M. Allen et H. W. Garrod, Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, bisher 11 Bde. (Oxford 1906—1947). Der wichtige Registerband, der das ganze Werk erst vollständig erschließen soll, wird im Warburg-Institut in London vorbereitet. Vgl. auch P. S. Allen, Erasmus: Lectures and Wayfaring Sketches (Oxford 1934) mit einer nützlichen, systematisch angeordneten Übersicht über die Lebensdaten, Titel und Erscheinungsjahre der wichtigsten Werke des Erasmus auf S. X—XII. Über Erasmus' Geburtsjahr jetzt eingehend R. R. Post, Geboortejaar en opleiding van Erasmus (Mededelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, nieuwe reeks, deel 16. no. 8, Amsterdam 1953).

[26] So die Ausgabe des *Antibarbarorum liber primus* bei Albert Hyma, The Youth of Erasmus (University of Michigan Publications, History and Political Science Bd. X, Ann Arbor 1930) S. 239—331 (die epistola dedicatoria fehlt). Verdienstlich ist dagegen die Übersetzung der *Institutio principis Christiani* bei Lester K. Born, The Education of a Christian Prince by Desiderius Erasmus (Records of Civilization, Nr. XXVII, New York 1936) S. 131—257. Die Studie von Yvonne Remy et René Dunil-Marquebreucq, Erasme *Dulce bellum inexpertis* (Collection Latomus Bd. VIII, Berchem-Bruxelles 1953) verfolgt die gedankliche Entwicklung des Adagiums leider kaum. Förderlich für die Geschichte der *Adagia* ist eine philosophische Dissertation der University of Chicago, Theodore Charles Appelt, Studies in the Contents and Sources of Erasmus' *Adagia* (Chicago 1942).

[27] Hajo und Annemarie Holborn, Desiderius Erasmus Roterodamus Ausgewählte Werke (München 1933); Wallace K. Ferguson, Erasmi Opuscula: A Supplement to the Opera omnia (The Hague 1933); C. Reedijk, The Poems of Desiderius Erasmus (Leiden 1956). Zu dem zuletzt genannten Werk siehe Werner Kaegi (unten, Anm. 29), S. 352—354; Craig R. Thompson, Renaissance News XI (1958) S. 16—19. Kaum bekannt geworden ist eine Ausgabe der *Apotheosis Capnionis* mit einer mehr als hundert Seiten umfassenden Einleitung: Giulio Vallese, L'apoteosi di Reuchlin (Apotheosis Capnionis) di Erasmo da Rotterdam (Neapel 1949).

weise eine knappe, jedoch aufschlußreiche Übersicht über den Stand der Erasmusliteratur um 1948 findet man in den beiden letzten monographischen Biographien des Rotterodamus[28]. Augustin Renaudets *Études Erasmiennes (1521—1529)* und sein neuestes Buch *Erasme et l'Italie* bleiben Standardwerke der Wissenschaft. Anläßlich des Erscheinens des letzteren hat Kaegi eine anregende kritische Betrachtung und Übersicht über die neueste Erasmusliteratur veröffentlicht[29]. Der Gesamtblick auf den gegenwärtigen Stand der Erasmusforschung führte ihn zu der traurigen Erkenntnis, „daß auf diesem Gebiet fast alles noch zu tun sei". Kann man sich der Tragweite dieser Feststellung auch nicht entziehen, so

---

[28] Richard Newald, Erasmus Roterodamus (Freiburg i. Br. 1947) S. 1 ff., 361—366; Karl August Meissinger, Erasmus von Rotterdam (2. Aufl., Berlin 1948) S. 347—353; Besprechung der 1. Aufl. von G. Ritter, ARG. XXXIX (1942) S. 281—283. Vgl. auch die neueste bibliographische Übersicht bei Reedijk, a. a. O., S. 413—424; Newald, Deutsche Literatur im Zeitalter des Humanismus, Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. XXVII (1953) S. 314 f. Nicht ergiebig ist der Überblick über die holländische Erasmusliteratur bei B. H. Slicher van Bath, Guide to the Work of Dutch Mediaevalists 1919—1947, in Speculum XXIII (1948) S. 247, 263, mit dem alleinigen Hinweis auf die niederländische Gedächtnisschrift in den Bijdragen voor Vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde, Serie VII, Nr. 7 (1936) S. 117—263 (auch separat. s'-Gravenhage 1936).

[29] Kaegi, Erasmica, Schweizerische Zeitschrift für Geschichte VII (1957) S. 345—354; vgl. früher Pierre Mesnard, Chronique Erasmienne, BHR. XVII (1955) S. 312—319. Eine ähnliche Übersicht und wissenschaftliche Würdigung der Erasmusliteratur der letzten zwanzig Jahre plant Hans Baron, „Trends of Erasmus Research". Sie wird voraussichtlich 1959 im ARG. erscheinen. Im katholischen Schrifttum kann man geradezu eine Erasmusrenaissance beobachten. Außer dem von Kaegi a. a. O. ebenfalls besprochenen Werke von Louis Bouyer, Autour d'Erasme (Paris 1955, neue Aufl. in Vorbereitung) sei ferner erwähnt Jacques Etienne, Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes. Un changement de problématique au début du XVI[e] siècle (Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes, Series III, Tomus 3, Louvain-Gembloux 1956); wichtig bleibt noch immer Christian Dolfen, Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur scholastischen Methode, kathol.-theol. Diss. Münster (Osnabrück 1936). Weitere bibliographische Angaben zu diesem und allen anderen hier berührten Themen findet man in der „Basler Bibliographie", die als jährliche Beilage zur BZ. erscheint und seit 1952—53 von Dr. Alfred Müller-Schönauer mit Sorgfalt hergestellt wird.

Hier seien noch einige beachtenswerte, meist in ausländischen Zeitschriften und Werken verstreute neuere Aufsätze über Erasmus, teilweise mit Erwähnung von Basel, aufgezählt: Fritz Caspari, Erasmus on the Social Functions of Christian Humanism, Journal of the History of Ideas, VIII, (1947) S. 78—106; Albert Salomon, Democracy and Religion in the Work of Erasmus, The Review of Religion XIV (New York 1950) S. 227—249; Eugene F. Rice, Erasmus and the Religious Tradition 1495—1499, Journal of the History of Ideas, XI (1950), S. 387—411; John E. Longhurst, Erasmus and the Spanish Inquisition: The Case of Juan de Valdés,

darf man doch aus der Tatsache Hoffnung schöpfen, daß sich Basel der Verpflichtungen, welche die Verwaltung des geistigen Erbes des Erasmus auferlegt, voll bewußt ist.

4. Religionsgeschichte

Einzelne der bereits genannten Themen ragen in die Geschichte von Religion und Theologie während der Humanistenzeit hinein, ein Gebiet, das lange schon, zuerst unter der Führung von Paul Wernle und jetzt von Ernst Staehelin, stark angebaut ist. Noch immer lesenswert ist des ersteren vielzitierte Schrift *Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert* und seine Studien über Calvin und Basel haben trotz des Fortschritts der Calvinforschung, besonders durch Emile Doumergues umfassende Darstellung, für Basel an Wichtigkeit nichts verloren[30]. Von

---

(Albuquerque, N, M. 1950); J. Lindeboom, Erasmus' Bedeutung für die Entwicklung des geistigen Lebens in den Niederlanden, ARG., XLIII (1952) S. 1—13; A. E. Cohen, Viglius van Aytta als Erasmiaan, in Historie en Metahistorie, „Robert Fruin" Lustrumbundel (Leiden 1952) S. 5—18; C. R. Thompson, Erasmus as Internationalist and Cosmopolitan, ARG., XLVI (1955) S. 167—195; Thompson, Ten Colloquies of Erasmus (New York 1957) mit Einleitung und Anmerkungen; Manfred Krebs, Reuchlins Beziehungen zu Erasmus von Rotterdam, in Johannes Reuchlin, 1455—1522, Festgabe seiner Vaterstadt Pforzheim zur 500. Wiederkehr seines Geburtstages, hgg. von Manfred Krebs (Pforzheim 1955) S. 139—155; E. Harris Harbison, The Christian Scholar in the Age of the Reformation (New York 1956) mit einem Kapitel über Erasmus; Robert P. Adams, Erasmus' Ideas of his Role as a Social Critic ca. 1480—1500, Renaissance News XI (1958) S. 11—16; C. Reedijk, Een schimpdicht van Erasmus op Julius II, Opstellen... aangeboden aan Dr. F. K. H. Kossmann ('s-Gravenhage 1958) S. 186—207; L. Elant, Erasme, Traducteur de Galien, BHR. XX (1958) S. 36—43. In Renaissance News, X (1957) S. 230 f., wird über ein im Juli 1957 von der Universität Poitiers in Tours gehaltenes Symposium „L'Érasmisme et ses répercussions dans les divers domaines de la culture" berichtet, an dem sechzehn Referate gehalten wurden. Es ist zu hoffen, daß diese bald im Drucke zugänglich werden.

[30] Wernle, Die Renaissance des Christentums im 16. Jh. (Tübingen-Leipzig 1904); Wernle, Calvin und Basel bis zum Tode des Myconius 1535—1552 (Rektoratsprogramm der Universität Basel 1909). Über die neuere Calvinliteratur bis etwa zur Mitte des 20. Jh. orientiert John T. McNeill, Thirty Years of Calvin Study, Church History XVII (1948) S. 207—240. Tiefgründig und namentlich für die Geschichte der Rechtswissenschaft bedeutsam sind die Werke von Josef Bohatec (1876—1954): Calvin und das Recht (Graz 1934); Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organisationsgedankens (Breslau 1937); Budé und Calvin, Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus (Graz 1950). Die in Zeitschriften verstreuten Calvinstudien von Bohatec sind aufgezählt bei McNeill a. a. O. S. 212, 238 f. Sie sind auch für die Geschichte der Rezeption des römischen Rechts wichtig. Leider ist Bohatecs Absicht, das Verhältnis Budés zu Ulrich Zasius und Andreas Alciat zur Darstellung zu bringen, unausgeführt geblieben.

Staehelins zahlreichen Werken sei nur eines erwähnt: *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads*[31].

Religions- und Kulturgeschichte greifen vielfach ineinander. Das Interesse an der Rolle und dem Einfluß des Humanismus in den religiösen Bewegungen und Kämpfen des 16. Jahrhunderts veranlaßte Werner Kaegi zur Übersetzung von Delio Cantimoris grundlegendem Werke *Italienische Haeretiker der Spätrenaissance*[32] und zu einer akademischen Rede *Castellio und die Anfänge der Toleranz*[33]. In ihr wird dargelegt, was die Forschung heute als bleibend in Castellios Werk erkennt, und daß seine Nachwirkung in der Geschichte der Ideen eine kontinuierliche gewesen ist. Zwei Basler Monographien beschäftigen sich mit verwandten

---

[31] (Leipzig 1939). Staehelin, Die Lehr- und Wanderjahre des Amandus Polanus von Polansdorf, BZ. XLIV (1945) S. 37—77. Eine neuere Studie von Staehelin, Amandus Polanus von Polansdorf (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel I, Basel 1955) behandelt ausführlich diese am Ende des 16. und im ersten Jahrzehnt des 17. Jh. führende Persönlichkeit der Basler Theologischen Fakultät, die auf das reformatorische Europa nachhaltig gewirkt hat; dazu G. Kisch, ZRG. LXXIV (1957) S. 422, Anm. 4. Ferner: Max Geiger, Die Basler Kirche und Theologie im Zeitalter der Hochorthodoxie (Zollikon-Zürich 1952); darin das erste Kapitel „Das reformierte Basel des 16. Jh.", S. 5—39, ein umfassender bibliographischer Anhang auf S. 406—427. Das große Quellenwerk von Emil Dürr und Paul Roth, Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534 (6 Bände Basel 1921—1950) ist mit dem Erscheinen des letzten Bandes zum Abschluß gelangt; vgl. dazu Paul Roth, Die Durchführung der Reformation in Basel 1529—1530 (121. Neujahrsblatt, herausgegeben von der Gesellschaft zur Beförderung des Guten und Gemeinnützigen, Basel 1943), sowie die Besprechung von W. P. Fuchs, Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, CIII (1955) S. 298—300. Erwähnung verdienen noch Paul Roth, Durchbruch und Festsetzung der Reformation in Basel (Basler Beiträge, Bd. 8, 1942); mit allgemeinerer Sicht Hans Treinen, Studien zur Idee der Gemeinschaft bei Erasmus von Rotterdam und zu ihrer Stellung in der Entwicklung des humanistischen Universalismus (phil. Diss. Saarbrücken, Saarlouis 1955) und das leider nicht gebührend beachtete Werk von Wilhelm Maurer, Das Verhältnis des Staates zur Kirche nach humanistischer Anschauung, vornehmlich bei Erasmus, Aus der Welt der Religion, Problemgeschichtliche Reihe, Bd. 1 (Giessen 1930).

[32] Basel 1949.

[33] Basler Universitätsreden, Heft 32 (Basel 1953). Dazu jetzt Hans Rudolf Guggisberg, Sebastian Castellio im Urteil seiner Nachwelt vom Späthumanismus bis zur Aufklärung, Basler Beiträge, Bd. 57 (Basel 1956). Kurz hingewiesen sei noch auf folgende Werke: Roland H. Bainton, Concerning Heretics... An anonymous work attributed to Sebastian Castellio, now first done into English, together with excerpts from other works of Sebastian Castellio and David Joris on religious liberty (Records of Civilization, No. XXII, New York 1935) mit guter Bibliographie; B. Becker, Autour de Michel Servet et de Sebastien Castellion (Haarlem 1953), Gedenkschrift anläßlich der vierhundertsten Wiederkehr des Todestages von Servetus und des Publikationstages von Castellios Schrift *De haereticis an sint persequendi.*

Themen. Paul Hubers *Traditionsfestigkeit und Traditionskritik bei Thomas Morus* betrachtet unter diesen Gesichtspunkten die Ideen über Kirche und Religion im Werke des großen englischen Märtyrers[34]. Markus Kutter geht in einer umfangreichen Biographie dem Leben und den Schriften des „Häretikers" Celio Secondo Curione nach, jenes eigenartigen und eigenwilligen, aus Italien nach Basel eingewanderten Humanisten und Reformators, der zu einem der fruchtbarsten Herausgeber römischer Literatur geworden ist. In Ergänzung zu Cantimori versucht Kutter, auch seine Stellung zur Reformation zu klären und den Konflikt mit der Kirche als Organisation darzulegen[35].

Schließlich verdient in diesem Zusammenhang eine Arbeit aus der Universität Freiburg in der Schweiz Erwähnung, die sich als Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform bezeichnet und die Rekatholisierungsbestrebungen des Basler Bischofs Jakob Christoph Blarer untersucht[36].

5. Geschichte der Jurisprudenz

Während Themen aus der Geschichte von Religion und Theologie gegenwärtig in der Bearbeitung etwas zurückstehen, gewinnt ein seit vielen Jahrzehnten vernachlässigtes Problem in letzter Zeit stärkeres Interesse, besonders in Basel: Humanismus und Jurisprudenz.

Seit dem Erscheinen des vor hundert Jahren in Basel entstandenen ausgezeichneten, noch immer unentbehrlichen Werkes von Roderich Stintzing über Ulrich Zasius[37] hatte das darin auch berührte Wirken der

---

[34] Basler Beiträge Bd. 47 (Basel 1953); dazu Hans Baron, ARG. XLVI (1955) S. 261—264.

[35] Kutter, Celio Secondo Curione, sein Leben und sein Werk (1503 bis 1569), Basler Beiträge Bd. 54 (Basel 1955) mit umfangreichen bibliographischen Beilagen und Beiträgen zur Geschichte des baslerischen Buchdrucks und der Universität Basel; dazu Rudolf von Albertini, HZ. 184 (1957) S. 644. Vgl. auch S. Stahlmann, Ein Leser von Celio Secondo Curione: Pasquillus Ecstaticus, BHR. IX (1957) S. 138—140.

[36] Wilhelm Brotschi, Der Kampf Jakob Christoph Blarers von Wartensee um die religiöse Einheit im Fürstbistum Basel (1575—1608). Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform, Studia Friburgensia, N. F. Bd. 13 (Freiburg/Schweiz 1956); dazu Hellmut Gutzwiller, HZ. 184 (1957) S. 705 f.

[37] R. Stintzing, Ulrich Zasius. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtswissenschaft im Zeitalter der Reformation (Basel 1857). Für Zasius (1461—1535) und seine Basler Freunde ebenfalls noch wichtig Ios. Ant. Rieggerus, Udalrici Zasii IC. Friburg. quondam celeberrimi Epistolae ad viros aetatis suae doctissimos (Ulmae 1774); über ihn in fesselnder Darstellung Erik Wolf, Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte (3. Aufl. Tübingen 1951) S. 59—96, mit Bibliographie. Neuestens einige schöne Studien von Hans Thieme: Zasius und Freiburg im Sammelbande, Aus der Geschichte der Rechts- und Staatswissenschaften zu Freiburg i. Br., hgg. von Hans Julius Wolff (Freiburg 1957) S. 9—22; Aus den Handschriften von Ulrich Zasius (1461—1535), Festgabe für die Teilnehmer am 11. deutschen Rechtshistorikertag (Freiburg i. Br. 1956); dazu A. Erler, HZ. 184 (1957) S. 701 f.; Thieme,

Basler Humanisten-Juristen lediglich im Rahmen der Universitätsgeschichte aus Anlaß von Jubiläen Beachtung gefunden[38]. Festschriften für auswärtige Universitäten sind es wiederum gewesen, die durch Veröffentlichung von Gelehrtenkorrespondenzen die geistigen Beziehungen der Basler zu anderen Hochschulen während des 16. Jahrhunderts in Erinnerung bringen wollen[39]. Von der Feier eines Gedenktages in Basel selbst sollte schließlich die Anregung zu eingehender Beschäftigung mit

---

Ulrich Zasius und seine Schule, Beilage der Badischen Zeitung zur 500-Jahrfeier der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. Juni 1957, S. 3. In einem 1956 in Freiburg im Breisgau gehaltenen rechtshistorischen Seminar behandelte Professor Thieme Ulrich Zasius und seine Freunde und Schüler, zu denen manche Mitglieder des Basler Erasmuskreises zählten. Aus diesem Seminar sind folgende Dissertationen hervorgegangen, beziehungsweise zu erwarten: Hansjürgen Knoche, Ulrich Zasius und das Freiburger Stadtrecht von 1520, Freiburger rechts- und staatswissenschaftliche Abhandlungen, Band 10 (Karlsruhe 1957), dazu Thieme, ZRG. LXX (1957) S. 425 f.; Peter Bender, Die Rezeption des römischen Rechts im Urteil der deutschen Rechtswissenschaft (Maschinenschrift 1955) S. 13—31, gibt einen Überblick über die Einstellung von Humanismus und Reformation zur zeitgenössischen Rechtswissenschaft auf Grund der vorhandenen, auch neueren Literatur. Es bedarf jedoch noch zahlreicher Einzelforschungen, bis eine umfassende Übersicht möglich sein und ein deutliches Bild von dem Stand der Probleme und der Einstellung der Gelehrten des 16. Jh. zu den wichtigsten von ihnen enthüllen wird. Erst im Stadium der Vorbereitung befinden sich: Werner Vogel, Franz Hotmann und die Privatrechtswissenschaft seiner Zeit; Hans Winterberg, Die Schüler des Ulrich Zasius; Klaus Flume, Ulrich Zasius als Gutachter.

[38] Wilhelm Vischer, Geschichte der Universität Basel von der Gründung 1460 bis zur Reformation 1529 (Basel 1860); Rudolf Thommen, Geschichte der Universität Basel 1532—1632 (Basel 1889). Hier verdient auch die ausgezeichnete neueste Darstellung der Geschichte der Basler Universität Erwähnung, obwohl sie erst mit 1632 einsetzt: Andreas Staehelin, Geschichte der Universität Basel 1632—1818, Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel Bd. IV—V (Basel 1957). Denn der Verfasser hat allen Abschnitten einleitende Rückblicke über das 15. und 16. Jh. vorangeschickt, die, zum Teil auf selbständigen Quellenforschungen beruhend, wertvolle neue Erkenntnisse vermitteln. Hans Fleig, Petrus Ramus: Basilea, Eine Rede an die Stadt Basel aus dem Jahre 1570 (Basel 1944) enthält in einem Anhang „Erläuterungen zur Gelehrten-Liste des Ramus" (S. 61—75) biographische und bibliographische Angaben über den Basler Gelehrtenkreis des 16. Jh. mit Einschluß der Juristen.

[39] J[acob] Maehly, Bonifacii Basiliique Amerbachiorum et Varnbueleri Epistolae mutuae, Festschrift der Universität Basel für die Universität Tübingen (Basel 1877); A[lbert] Teichmann, Bonifacii et Basilii Amerbachiorum Epistolae mutuae Bononia et Basilea datae, Festschrift der Universität Basel für die Universität Bologna (Basel 1888); [Rudolf Thommen und andere], Matthaei Gribaldi et Basilii Amerbachii ad Bonifacium Basilii patrem Amerbachium Epistolae Patavinae, Festschrift der Universität Basel für die Universität Padua (Basel 1922). Ferner: Roderich von Stintzing, Georg Tanners Briefe an Bonifacius und Basilius Amerbach 1554—1567, Festschrift der juristischen Fakultät der Universität Bonn zur Säcularfeier des Geburtstages Friedrich Carl von Savignys (Bonn 1879).

der Geschichte der Basler Juristen und Jurisprudenz im Zeitalter des Humanismus ausgehen.

Die vierhundertste Wiederkehr des Todestages des Philologen und Juristen Johannes Sichardus, eines namhaften Mitgliedes des Basler Erasmuskreises, gab im Jahre 1952 Veranlassung zu einer akademischen Gedenkrede[40]. Sie behandelte Sichardus' Wirken in Basel als Rechtslehrer und Herausgeber wichtiger Werke der Theologie, klassischen Literatur und Rechtsgeschichte auf Grund neuaufgefundener handschriftlicher Quellen, wodurch die Persönlichkeit dieses Trägers des humanistischen Gedankens in der Rechtsgelehrsamkeit eine neue Beleuchtung und gerechtere Beurteilung erfährt. Eine umfangreichere Untersuchung galt dem Kampf zwischen *mos italicus* und *mos gallicus* an der Universität Basel, insbesondere der Würdigung der Rolle des Bonifacius Amerbach bei der Synthese beider Richtungen, in die der Kampf in Basel ausklingen konnte[41]. Im Anhang zu beiden Büchern sind wichtige Dokumente zu den behandelten Problemen reproduziert. Aus einer in der Festgabe für August Simonius von mir veröffentlichten Vorstudie „Basler Humanisten und Juristen über Aequitas und Epieikeia"[42] wird ein bereits ziemlich weit vorgeschrittenes umfassenderes Werk entstehen, das unter dem Titel *Desiderius Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit* Studien zur Dogmengeschichte der Aequitas und Epieikeia bei den Basler Humanisten, Juristen und Theologen bieten wird. Ferner ist eine bio- und ergographische Monographie *Claudius Cantiuncula, ein Basler Jurist des 16. Jahrhunderts* im Werden, der ich eine kritische Neuausgabe und Würdigung der *Oratio apologetica in patrocinium iuris civilis* und der *De ratione studii legalis Paraenesis* jenes bedeutenden Basler Humanisten-Juristen und Rechtsphilosophen beizugeben plane. Eine ähnliche Studie wird Johannes Ludovicus Vives als Rechtsphilosophen gewidmet werden.

In das hier betrachtete Wissenschaftsgebiet fallen auch meine Arbeiten

---

[40] Guido Kisch, Johannes Sichardus als Basler Rechtshistoriker, Basler Studien zur Rechtswissenschaft Heft 34 (Basel 1952); dazu Hans Liermann, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte VI (1954) S. 179 f.

[41] Guido Kisch, Humanismus und Jurisprudenz, Basler Studien zur Rechtswissenschaft Heft 42 (Basel 1955); dazu Laurenz Zellweger, ZSR. LXXIV (1955) S. 586—589; Gerhard Wesenberg, ZRG. Rom. Abt. LXXIII (1956) S. 474—477; Hans Liermann, HZ. 183 (1957) S. 365 f.; Roberto Abbondanza, Annali di storia del diritto I (1957) S. 571—574; Domenico Maffei, Studia et Documenta Historiae et Iuris XXIII (1957) S. 378—382; ferner Andreas Staehelin, Bonifacius Amerbach und die Rechtswissenschaft seiner Zeit, Sonntagsblatt der Basler Nachrichten, 50. Jahrg., Nr. 16, 22. April 1956.

[42] *Summum ius summa iniuria*, in Aequitas und bona fides, Festgabe zum 70. Geburtstag von August Simonius (Basel 1955) S. 195—211.

über „Gerechtigkeitsbilder auf Basler Renaissancemedaillen“ [43] und *Recht und Gerechtigkeit in der Medaillenkunst*, woselbst dem Einfluß des Humanismus auf die Entwicklung der Rechtssymbolik ein besonderes Augenmerk zugewendet wird [44]. Auch im akademischen Unterricht wird seit sechs Jahren das Thema „Humanismus und Jurisprudenz“ in Vorlesungen und Seminarübungen an der Universität Basel behandelt [45].

In jüngster Zeit haben die humanistischen Studien in Basel und in der ganzen Schweiz besonders durch ein wichtiges Ereignis neuen Auftrieb empfangen. Es ist die als internationales wissenschaftliches Kollektivunternehmen geplante Neubearbeitung von Savignys *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*. Seit dem Erscheinen dieses berühmten Werkes ist mehr als ein Jahrhundert dahingegangen, ohne daß die vielen seither gewonnenen Einzelkenntnisse und allgemeinen Anschauungen zu einer neuen, umfassenden, dem heutigen Stand der Wissenschaft entsprechenden Darstellung verarbeitet worden wären. Und dies, obwohl das römische Recht und seine Wissenschaft seit dem Mittelalter zu höchst wesentlichen Faktoren der europäischen Rechtskultur geworden sind und ihre Wirkungen fast in alle Weltteile reichen. „Es gilt, über Savigny hinausgehend, auch das Eindringen des römischen Rechts und seiner Wissenschaft in die verschiedenen europäischen Rechtsordnungen bis zum Ende des Mittelalters zu behandeln.“ [46]

Für die Schweiz war man von der zum Dogma gewordenen Auffassung ausgegangen, daß sich die Rezeption daselbst nicht durchzusetzen ver-

[43] Vortrag, gehalten an der Konferenz der schweizerischen juristischen Fakultäten am 27. Juni 1953 in der Universität Basel, ZSR. LXXII (1953) S. 341—371. Ferner G. Kisch, Numismatisches „Kunstfälschertum“ im Urteil der Zeitgenossen, Schweizer Numismatische Rundschau XXXVI (1954) S. 31—36.

[44] Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse, Jahrgang 1955, 1. Abhandlung (Heidelberg 1955) mit 8 Abbildungen und 23 Tafeln; dazu Laurenz Zellweger, ZSR. LXXIV (1955) S. 589 f.; Thomas Würtenberger, HZ. 183 (1956) S. 344; Adalbert Erler, ZRG. LXXIII (1956) S. 504 f.; Lothar Frede, Hamburger Beiträge zur Numismatik 3 (1956) S. 215 f. Ferner G. Kisch, Rechtsgeschichte und Medaillenkunde, Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis XXIV (1956) S. 449—456.

[45] Meine Themen lauteten: Sommersemester 1954: Geschichte der Rechtswissenschaft in Basel im Zeitalter des Humanismus; 1956: Die Rechtslehre des Erasmus und des Claudius Cantiuncula; 1957: Geschichte der Billigkeitsidee in der europäischen Rechtslehre; 1958: Große Juristen vom Mittelalter bis zur Aufklärung mit besonderer Berücksichtigung der Schweiz und Frankreichs.

[46] Erich Genzmer, Der Neue Savigny (*Ius Romanum Medii Aevi*), Juristenzeitung XII Nr. 24 (1957) S. 738. Der offizielle Titel des Werkes lautet *Ius Romanum Medii Aevi*. Es steht unter der wissenschaftlichen Leitung eines Zentralkomitees, dessen Geschäftsführung, sowie die wissenschaftliche Leitung der Arbeiten in den Händen von Professor Dr. Erich Genzmer in Hamburg liegt. Über den Plan des Werkes Genzmer, a. a. O. S. 737—740; auch Ugo Nicolini, Intorno al progetto di una nuova Storia del Diritto Romano nel Medio Evo, Rivista di storia del diritto XXVI (1953) S. 175—188.

mochte[47]. Diese Ansicht wird in Zukunft korrigiert und wesentlich eingeschränkt werden müssen. Im Rahmen der Vorarbeiten für den „Neuen Savigny" haben bereits gründliche und umfassende Forschungen eingesetzt mit dem Ziele, den Gang der Entwicklung und ihre Ergebnisse im

---

[47] Es ist interessant, die Gestalt dieser tralatizischen Lehre in den verschiedenen Auflagen eines der verbreitetsten Lehrbücher der deutschen Rechtsgeschichte zu beobachten. Heinrich Brunner, Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte (8. Aufl. von Claudius von Schwerin, München 1930) S. 260, wörtlich wie schon in den früheren, vom Autor selbst betreuten Auflagen des sogenannten „Kleinen Brunner" (z. B. 3. (1908) S. 246; 6. (1913) S. 260; 7. (1919) S. 260; dagegen noch nicht in der ursprünglichen Fassung in Holtzendorffs Encyclopädie der Rechtswissenschaft I (1. Aufl., Leipzig 1870): „In der Schweiz und in Schleswig, wo das Reichskammergericht nicht zuständig wurde, hat eine Aufnahme römischen Rechts nur in sehr beschränktem Maße stattgefunden." Bestimmter dann Claudius von Schwerin, Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte (München 1934) S. 238: „Die Wirkung der Rezeption darf man sich nicht zu groß vorstellen. Es gab eine Reihe von Gebieten, in denen sie sich aus verschiedenen Gründen nicht durchzusetzen vermochte. So war die Schweiz dadurch geschützt, daß sie das Reichskammergericht nicht anerkannte, ..."; wörtlich ebenso in der 4. Aufl. von Hans Thieme (München 1950) S. 257. An die ursprüngliche Brunnersche Formulierung scheint sich noch anzulehnen R. Schröder und E. von Künßberg, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte (7. Aufl., Berlin 1932) S. 871: „In der Schweiz und Schleswig, wo seine [des Reichskammergerichts] Zuständigkeit ausgeschlossen blieb, hat nur eine sehr beschränkte Rezeption stattgefunden". Elsener (s. o. Anm. 12) S. 134 hat auf die Einwirkung der Schröderschen Lehre, die auch von Eugen Huber und Ulrich Stutz vertreten wurde, selbst auf Franz Wieacker (Privatrechtsgeschichte der Neuzeit, Göttingen 1952, S. 93, 119) hingewiesen. Mit Recht zweifelnd dagegen Wolfgang Kunkel, Besprechung von Wieacker, ZRG., Rom. Abt., LXXI (1954) S. 520 f., besonders S. 524, Anm. 35 (gegen Wieacker, S. 76); und gegen die „Unterbewertung der mannigfachen Einflüsse des römischen Rechts [in der Schweiz] in den modernen germanistischen Darstellungen" Erich Genzmer, Das römische Recht als Mitgestalter gemeineuropäischer Kultur, Festschrift für Rudolf Laun zum siebzigsten Geburtstag (Hamburg 1953) S. 531; vgl. Genzmer, ZRG., Rom. Abt., LXVII (1950) S. 605 ff. — Die Brunnersche Lehre läßt sich noch weiter zurückverfolgen. Sie scheint auf die gemeinrechtliche Literatur des 17. und 18. Jh. zurückzugehen. In einem in meinem Besitz befindlichen, unveröffentlichten Manuskript, anscheinend dem Erstlingswerke des späteren bedeutenden Kirchenrechtslehrers Emil Friedberg, Skizze einer Geschichte der Reception des römischen Rechtes in Deutschland, datiert Berlin 1858, ist zu lesen (S. 96): „Aber überall drang das römische Recht doch nicht ein; die Übereinkunft Christians II. und der Holsteiner mag aus politischen Ursachen geflossen sein, um in etwas wenigstens die Trennung vom deutschen Reich anzubahnen, und die Opposition der Schweizer denselben Grund haben". Friedberg beruft sich auf [Burc. Gotthelff] Struvius, Historia juris [Romani Justinianei...] (Jena 1718) S. 541 f. wovon ich ein Exemplar nicht einsehen konnte, und [Emil Remigius] Frey, Die Quellen des Basler Stadtrechts (Basel 1830). Auch erzählt er die bekannte Anekdote von der Ablehnung eines Konstanzer Doctor iuris vor dem Landgericht zu Frauenfeld im Thurgau, der sich auf das römische Recht berufen und Bartolus und Baldus zitiert hatte.

ganzen Schweizerlande und auf allen Rechtsgebieten zu klären[48]. Obwohl als Zeitgrenze für die Darstellung im allgemeinen das Jahr 1500 angesetzt ist, wird sich diese namentlich bei der Untersuchung des Eindringens des römischen Rechts und der Pflege römischrechtlicher Studien nicht genau einhalten lassen und zu einer Erweiterung um etwa fünfzig Jahre oder mehr nötigen[49]. Die Arbeiten der Studiengemeinschaft von etwa dreißig Schweizer Gelehrten stehen unter der Leitung eines engeren Ausschusses, der sich aus den Professoren Philipp Meylan, Lausanne, August Simonius, Basel (Ende 1957 verstorben, jetzt ersetzt durch Alexander Beck, Bern) und Karl S. Bader, Zürich zusammensetzt. Jene Entwicklung ist gerade für Basel, den Sitz der zur maßgebenden Zeit einzigen Universität auf Schweizer Boden, bedeutsam. Während Professor Johann Georg Fuchs (mit Assistenz von Dr. Wolfgang Wackernagel) eine Darstellung der Bedeutung des Eindringens des römischen Rechts für die Rechtsprechung der geistlichen Gerichte in Basel, insbesondere des bischöflichen Offizialgerichts vorbereitet, untersucht Dr. Hans Rudolf Hagemann denselben Vorgang für die Praxis der Basler Stadtgerichte, insbesondere

---

[48] Vorläufiger bibliographischer Informierung dient Hans Peter, Einige bibliographische Hinweise für die Forschungen über den Einfluß des römischen Rechts im Mittelalter auf die Schweiz (Zürich 1956, bloß maschinenschriftlich vervielfältigt). Ferner Ferdinand Elsener, Die Einflüsse des römischen und kanonischen Rechts in der Schweiz, Historisches Jahrbuch LXXVI (1957) S. 133—147, mit weiteren Literaturangaben; besonders über Basel, S. 143 f. Von älteren Werken sind noch immer wichtig: Johann Carl Henrich Dreyer, Beyträge zur Litteratur und Geschichte des Deutschen Rechts (Lübeck u. Leipzig 1783); darin: Versuch eines Versuchs zur Kenntnis der Gesetzbücher Helvetiens, besonders S. 27—30; Emil Remigius Frey, Die Quellen des Basler Stadtrechts namentlich der Gerichtsordnung von 1719, ein Beytrag zur Bildungsgeschichte Schweizerischer Stadtgesetze. Nebst einigen Nachrichten über die Schicksale des Römischen Rechts in einzelnen Gegenden der Schweiz, besonders in Basel (Basel 1830); Aloys von Orelli, Rechtschulen und Rechtsliteratur in der Schweiz vom Ende des Mittelalters bis zur Gründung der Universitäten von Zürich und Bern, Festschrift der Universität Zürich für J. C. Bluntschli (Zürich 1879); dazu die Besprechung von Eugen Huber, Neue Züricher Zeitung, Nr. 298 vom 24. Oktober 1880, jetzt wiederabgedruckt bei Hans Fritzsche, Professor Dr. jur. Aloys von Orelli (1827—1892), Neujahrsblatt auf das Jahr 1957, hgg. von der Gelehrten Gesellschaft, 120. Stück (Zürich 1957) S. 58—60; ferner Eduard His, Anfänge und Entwicklung der Rechtswissenschaft in der Schweiz bis zum Ende des 18. Jh., in: Schweizer Juristen der letzten hundert Jahre, hgg. von Hans Schultheß (Zürich 1945) S. 1—58.

[49] Daß und in welchem Maße eine solche wissenschaftlich gerechtfertigt, ja für das Gelingen der Darstellung einer äußerst wichtigen Phase der Rechtsentwicklung notwendig ist, kann nicht besser gezeigt werden als durch den Hinweis auf die berechtigte Kritik an der allzu starren zeitlichen Begrenzung und Beschränkung auf bloß 27 Jahre beim ersten Bande der New Cambridge Modern History (The Renaissance, 1493—1520); siehe The Times Literary Supplement, London, 20. December 1957, S. 776, Sp. 4 unten.

des Großbasler Schultheißengerichts auf Grund der vom Beginn des 15. Jahrhunderts an fast lückenlos erhaltenen Urteilsbücher und ergänzender Gerichtsakten. Der Verfasser dieser Übersicht beabsichtigt, die Lehre und Wissenschaft des römischen Rechts an der Universität Basel von ihrer Begründung bis zum Tode des Bonifacius Amerbach (1562), also etwa das erste Jahrhundert des Bestandes und der Tätigkeit der Basler Juristischen Fakultät, zur Darstellung zu bringen.

Auch außerhalb der Studien für den „Neuen Savigny" haben rechtshistorische Themen des 16. Jahrhunderts in Basel in juristischen Dissertationen und Zeitschriftenaufsätzen Bearbeitung gefunden[50].

Die Erforschung der Basler Rechtsgeschichte im Zeitalter des Humanismus steht erst am Beginn ihrer Wiederbelebung. Zahlreiche interessante, rechtshistorisch wichtige, auch für das Verständnis des modernen Rechts und seiner juristisch-philosophischen Grundlagen bedeutsame Themen harren noch der Inangriffnahme und Bearbeitung[51].

---

[50] Karl Stehlin, Zur Geschichte der Basler Gerichtsordnungen, Festgabe der Juristischen Fakultät der Universität Basel zum siebzigsten Geburtstag von Andreas Heusler (Basel 1904) S. 85—91; Eduard His, Zur Geschichte des Basler Notariats, BZ. XX (1922) S. 1—58; Albert Ranft, Die Vormundschaft des Basler Stadtrechts von 1590—1880 (jur. Diss. Basel 1928, nur in Maschinenschrift); Laurenz Zellweger, Die Stellung des außerehelichen Kindes nach den Basler Rechtsquellen (jur. Diss. Basel 1947, nur in Maschinenschrift); Theodor Gottlob, Die Offiziale des Bistums Basel im Mittelalter, ZRG., Kan. Abt. LXIX (1952) S. 113—157; vgl. dazu Gottlob, Die Offiziale des Bistums Konstanz im Mittelalter, Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte XLII (1948) S. 124—144, 161—191, 257—296; Alfred Müller, Die Ratsverfassung der Stadt Basel von 1521 bis 1798, BZ. LIII (1954) S. 5—98; Adrian Staehelin, Die Einführung der Ehescheidung in Basel zur Zeit der Reformation. Basler Studien zur Rechtswissenschaft, Heft 45 (Basel 1957); Adrian Staehelin, Basel unter der Herrschaft der christlichen Obrigkeit, Basler Jahrbuch 1958 S. 19—56.

[51] Nur ein wichtiges Thema sei hervorgehoben: Franciscus Hotomannus' Bedeutung für die Rechtswissenschaft. Bibliographie über Hotmann (1524—1590), der sich wiederholt längere Zeit in Basel aufgehalten hat, an der Universität lehrte und daselbst starb, bei Hans Georg Wackernagel, Die Matrikel der Universität Basel II (Basel 1956) S. 113 f., Nr. 24; kritisch Friedrich Kleyser, Calvin und Franz Hotman, in Geschichtliche Kräfte und Entscheidungen, Festschrift für Otto Becker (Wiesbaden 1954) S. 55, Anm. 40. In beiden Werken ist eine wegen ihrer Gründlichkeit beachtenswerte Studie übersehen: Julius Baron, Franz Hotmanns Antitribonian, ein Beitrag zu den Kodifikationsbestrebungen vom XVI. bis zum XVIII. Jh., Festschrift der Universität Bern für Bologna (Bern 1888). Leider hat Baron, der durch sein in neun Auflagen verbreitetes Lehrbuch der Pandekten und andere Werke bekannt geworden ist (sein Name fehlt aber in Ernst Landsbergs Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft), das von ihm in Bern eingeschlagene Forschungsgebiet der Geschichte der Jurisprudenz im 16. Jh. nicht wieder betreten. Neuestens über Hotmann: Pierre Mesnard, François Hotman et le complexe de Tribonien, Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme français CI (1955) S. 117—137; auch einiges bei Robert

6. Geschichte der Universität Basel

Eine andere Veranlassung zur Intensivierung der humanistischen Studien ist das bevorstehende fünfhundertjährige Jubiläum der Gründung der Universität Basel, das im Jahre 1960 gefeiert werden soll.

Natürlich stehen Forschungen zur Geschichte der Universität und der Rolle, die sie im Geistesleben der Schweiz und Deutschlands gespielt hat, insbesondere die Bedeutung, die ihr zur Zeit des Humanismus auch international als geistigem Zentrum zukam, im Vordergrund. Die früheren nur bis zum Jahre 1632 reichenden Werke zur Universitätsgeschichte sind jüngst in dem vortrefflichen Bande von Andreas Staehelin aus umfassender Durchforschung der Archive und älteren Literatur mit bis dahin unerreichter Sorgfalt und Gründlichkeit der ansprechenden Darstellung bis zum Jahre 1818 fortgeführt worden[52]. Der Ausarbeitung dieser Uni-

---

M. Kingdon, The First Expression of Theodore Beza's Political Ideas, ARG. XLVI (1955) S. 88—100; A. H. Murray, The Franco-Gallia of François Hotoman: A Study in Political Pluralism, Butterworths South African Law Review (1956, In memoriam of H. F. Jolowicz) S. 100—118. Allen Autoren sind auch Georg Tanners Äußerungen über Hotmann entgangen; vgl. Stintzing (oben, Anm. 39), S. 44, 49.

[52] Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel, Bd. IV—V (Basel 1957); ein ergänzender Band ist in Vorbereitung. Frühere Werke zur Basler Universitätsgeschichte: Markus Lutz, Geschichte der Universität Basel, von ihrer Gründung bis zu ihrer neuesten Umgestaltung, (Aarau 1826); Virgil Redlich, Eine Universität auf dem Konzil in Basel, Historisches Jahrbuch, IL (1929) S. 92—101; J. Schnell und C. F. Schönbein, Die Universität von Basel, was sie fordert und was sie leistet (Basel 1851); Wilhelm Vischer, Geschichte der Universität Basel von der Gründung 1460 bis zur Reformation 1529 (Basel 1860); J. W. Heß, Beschreibung der vierten Jubelfeier der Stiftung der Universität Basel (Basel 1860); Rudolf Thommen, Geschichte der Universität Basel 1532—1632 (Basel 1889); Theophil Burckhardt-Biedermann, Die Erneuerung der Universität zu Basel in den Jahren 1529—1539, Beiträge zur vaterländischen Geschichte XIV (Basel 1896) S. 401—487; Albrecht Burckhardt, Über den Zustand der Universität Basel im 17. und 18. Jh. (Basel 1910); Andreas Staehelin, Die Universität Basel am Anfang des 19. Jh., ihr Verhältnis zum Staat und ihre Reorganisation im Jahre 1818, BZ. LII (1953) S. 109—137; Albert Teichmann, Die Universität Basel in den fünfzig Jahren seit ihrer Reorganisation im Jahre 1835 (Rektoratsprogramm Basel 1885); Teichmann, Die Universität Basel in ihrer Entwicklung in den Jahren 1885—1895 (Basel 1896); Wilhelm Vischer, Die Basler Universität seit ihrer Gründung, 89. Neujahrsblatt, hgg. von der Gesellschaft zur Beförderung des Guten und Gemeinnützigen (Basel 1911); Julius Schweizer, Zur Vorgeschichte der Basler Universität 1432—1448, Aus fünf Jahrhunderten schweizerischer Kirchengeschichte; zum sechzigsten Geburtstag von Paul Wernle (Basel 1932) S. 1—21; Alfred Labhardt, Geschichte der Kollegiengebäude der Universität Basel 1460—1936, Festschrift der Universität Basel zur Einweihung des neuen Kollegienhauses am 10. Juni 1939 (Basel 1939); August Bernoulli, Aus dem Basler Universitätsleben des 15. Jh., BZ. XII (1913) S. 53—63; Die Eröffnungsfeier der Universität Basel 4. April 1460: Der hohen Regenz zur Einweihung des neuen Kollegienhauses gewidmet von der

versitätsgeschichte hätten sich wohl manche Schwierigkeiten entgegengestellt, wenn nicht ein Quellenwerk von gleich großer Wichtigkeit für die Basler Universitäts-, Gelehrten- und Wissenschaftsgeschichte in einer mustergültigen Ausgabe, wennschon noch nicht bis 1632 reichend, zur Verfügung gestanden hätte. Ich meine die beiden von Hans Georg

---

Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel 10. Juni 1939 (Basel 1939; Mappe, enthaltend Farbenreproduktion der Federzeichnung auf Pergament, die den Höhepunkt der Gründungsfeier im Chor des Münsters darstellt, aus dem ersten Band der Basler Universitätsmatrikel; ferner: Wiedergabe der Urkunde über die Errichtung der Hohen Schule zu Basel (3. und 4. April 1460); Rudolf Thommen, Die Rektoren der Universität Basel von 1460—1910, Festschrift zur Feier des 450jährigen Bestehens der Universität Basel (Basel 1910) S. 477—553 (auch separat erschienen); Karl von der Mühll, Feier des 450-jährigen Bestehens der Universität Basel (Basel 1911); Thommen, Die Universität Basel in den Jahren 1884—1913, aus Anlaß der Schweizerischen Landesausstellung in Bern dargestellt (Basel 1914); Erwin Ruck, Die Universität Basel (Düsseldorf u. Wien 1930); Jacob Wackernagel sen., Stadt und Universität Basel, Vortrag, Schriften der Freunde der Universität Basel, 1. Heft (Basel 1930); E. Ruck, Die Rechtsstellung der Basler Universität, Basler Universitätsreden, 1. Heft (Basel 1930); Georg Boner, Die Universität Basel in den Jahren 1914—1939 (Basel 1943); Paul Roth, Festbericht über die Einweihung des neuen Kollegienhauses der Universität Basel (Basel 1939); Andreas Miller, Struktur und soziale Funktion der Universität Basel (Winterthur 1955); Andreas Staehelin, Basel: Universität, Religion in Geschichte und Gegenwart, I (3. Aufl., Tübingen 1957) S. 906—908. Professor Edgar Bonjour arbeitet an einer einbändigen allgemeinverständlichen Geschichte der Universität, in der auch das Jahrhundert nach ihrer Gründung eine neue Darstellung erfahren soll.

Zur Geschichte der einzelnen Fakultäten: a) Theologische Fakultät: Carl Christoph Bernoulli, Die Statuten der Theologischen Fakultät der Universität Basel (Basel 1910); Ernst Staehelin, Die Entstehung der evangelisch-theologischen Fakultät in Basel, in Festschrift für Hans von Schubert, hgg. von Otto Scheel, ARG., Texte und Untersuchungen (Leipzig 1929) S. 137—154; Karl Rudolf Hagenbach, Die theologische Schule Basels und ihre Lehrer (Basel 1860); Eberhard Vischer, Die Lehrstühle und der Unterricht an der Theologischen Fakultät Basels seit der Reformation, in Festschrift zur Feier des 450jährigen Bestehens der Universität Basel (Basel 1910) S. 77—132. b) Juristische Fakultät: Bernoulli, Die Statuten der Juristischen Fakultät der Universität Basel (Basel 1906). Eine zusammenfassende monographische Darstellung der Geschichte der Juristischen Fakultät liegt nicht vor. Sie ist von mir geplant. Siehe vorläufig die in G. Kisch, Humanismus und Jurisprudenz sowie die in Anm. 48 verzeichnete Literatur über einzelne Basler Juristen der Humanistenzeit; dazu seither: Adalbert Erler, Thomas Murner als Jurist, Frankfurter wissenschaftliche Beiträge, rechts- und wirtschaftswissenschaftliche Reihe, Bd. 13 (Frankfurt a. M. 1956); dazu G. Kisch, ZRG. LXXIV (1957) S. 371—376; Dorothea Roth, Die mittelalterliche Predigttheorie und das Manuale Curatorum des Johann Ulrich Surgant [1450—1503], Basler Beiträge, Bd. 58 (Basel 1956); William Gilbert, Sebastian Brant: Conservative Humanist, ARG. XLVI (1955) S. 145—167. c) Medizinische Fakultät: Albrecht Burckhardt, Geschichte der medizinischen Fakultät zu Basel 1460—1900 (Basel 1917); Fritz Husner, Verzeichnis der Basler medizinischen Uni-

Wackernagel betreuten Bände der *Matrikel der Universität Basel*[53]. Diese mit wichtigen bio-bibliographischen Hinweisen zu jedem Namen versehenen Listen der Studierenden mit den Rektoren an der Spitze werden ergänzt durch Sven Stelling-Michauds auf breitester Grundlage durchgeführte Forschungen über Schweizer Studenten auf mittelalterlichen italienischen Universitäten, namentlich auf der für den juristischen Unterricht vor dem betrachteten Zeitalter führenden Universität Bologna[54].

versitätsschriften von 1575—1829, in Festschrift Brodbeck-Sandreuter (Basel 1942) S. 137 ff.; Wilhelm His, Zur Geschichte des anatomischen Unterrichtes in Basel, Gedenkschrift zur Eröffnung des Vesalianums (Leipzig 1885); Werner Kolb, Geschichte des anatomischen Unterrichtes an der Universität zu Basel 1460—1900 (med.-dent. Diss. Basel 1951); Karl Baas, Gesundheitspflege im mittelalterlichen Basel, Zürcher medizingeschichtliche Abhandlungen, Bd. VI (Zürich 1926). d) Philosophische Fakultät: Carl Christoph Bernoulli, Die Statuten der philosophischen Fakultät der Universität Basel (Basel 1907).

Die Festschrift zur Feier des 450jährigen Bestehens der Universität Basel, hgg. von Rektor und Regenz (Basel 1910) enthält Beiträge zur Geschichte verschiedener Fakultäten, Disziplinen und Gelehrten.

Für die Gelehrtengeschichte immer noch beachtenswert [Johannes Werner Herzog], Athenae Rauricae sive Catalogus Professorum Academiae Basiliensis ab A. MCCCCLX. ad A. MDCCXXVIII. cum brevi singulorum biographia (Basiliae ao. MDCCLXXVIII; dazu die kritischen Bemerkungen von Albrecht Burckhardt, Geschichte der medizinischen Fakultät zu Basel, S. 476; ferner Paulus Cherlerus, Ecclesiae et Academiae Basiliensis luctus... hoc est Epitaphia virorum illustrium (Basileae 1565). Alle anderen hier angeführten Werke enthalten auch einschlägige biographische Angaben. Zur Geschichte der Universitätsbibliothek s. o. Anm. 4.

[53] Hans Georg Wackernagel, Die Matrikel der Universität Basel, I. Bd.: 1460—1529 (Basel 1951); II. Bd.: 1532/33—1600/01, unter Mitarbeit von Marc Sieber und Hans Sutter (Basel 1956); dazu G. Kisch, ZRG. LXXIV (1957) S. 369—371; G. Kisch, Historia Judaica XVIII (1956) S. 136—138; Oskar Vasella, Schweizerische Zeitschrift für Geschichte, VII (1957) S. 233—236; Vasella, Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte LI (1957) S. 157—159; Thomas Otto Achelis, Familie und Volk, Zeitschrift für Genealogie und Bevölkerungskunde 1957 S. 407—409 (mit zahlreichen Ergänzungen); F. Gilliard, ZSR. LXXVI (1958) S. 145—147; B. A. Vermaseren, Tijdschrift voor Geschiedenis LXX (1957) S. 259 f. Insbesondere über französische Studenten in Basel E. Droz, Les étudiants français de Bâle, BHR. XX (1958) S. 108—142.

[54] Sven Stelling-Michaud, L'Université de Bologne et la pénétration des droits romain et canonique en Suisse aux XIII^e et XIV^e siècles, Travaux d'Humanisme et Renaissance, Bd. XVII (Genf 1955); dazu Franz Wieacker, ZRG., Rom. Abt. LXXIII (1956) S. 454—461; Hermann Krause, HZ. 182 (1956) S. 621—624; Elsener (oben, Anm. 48) S. 135 f.; Stephan Kuttner, Renaissance News IX (1956) S. 154—158; Laurent Chevailler, Revue d'histoire de l'Eglise de France XLII (1956) S. 253—257; Guido Rossi, Rivista trimestrale di diritto e procedura civile, 1955, S. 1196—1212; Maria Ada Benedetto, Bollettino storico-bibliographico subalpino LIV (1956) Nr. 2. Vgl. Stelling-Michaud, Catalogue des manuscrits juridiques (droit canon et droit romain) de la fin du XII^e au XIV^e siècle conservés en Suisse, Travaux d'Humanisme et Renaissance Bd. XI (Genf 1954).

Andere für das Basler Universitätsjubiläum in Vorbereitung befindliche Forschungen sind: Marc Sieber, *Die Universität Basel und die Eidgenossenschaft in der Zeit von 1460 bis 1529*; Paul Leonhard Ganz, *Die Miniaturen der Basler Universitätsmatrikel*; Andreas Staehelin, *Bildnisse von Basler Professoren.* Sie werden zum Teil in der für das Festjahr geplanten Reihe monographischer Darstellungen „Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel" erscheinen, in die sicherlich verschiedene andere auch für die Geschichte des Humanismus belangreiche Arbeiten Aufnahme finden werden[55]. Die Serie ist vorerst auf etwa sechzehn Bände berechnet und soll auch nach dem Jubiläum noch fortgesetzt werden, da naturgemäß nicht alle in Gang befindlichen Studien werden vor oder zu dem festgesetzten Termin abgeschlossen werden können, von dem uns nur noch eine kurze Zeitspanne trennt.

Wir stehen am Ende dieser knapp skizzierten Überschau. So flüchtig in der inhaltlichen Wiedergabe und so unvollständig in der wissenschaftlichen Würdigung der hier ausgebreiteten Literatur der vorstehende Bericht auch gewesen sein mag, das eine — so hoffe ich — dürfte er erreicht haben: daß, wenn auch nur annähernd, eine Vorstellung vom Reichtum des in Basel vorhandenen Quellenmaterials zur Geschichte des Humanismus vermittelt und die Wichtigkeit und Dringlichkeit seiner Bearbeitung sowie die Bedeutsamkeit der bei ihr ständig neuhervortretenden Probleme vor Augen geführt worden ist. Wer immer auch nur eines von ihnen ernstlich in Angriff nehmen will und erfolgreich zu Ende zu führen hofft, wird dies nicht tun können, ohne eine Zeitlang in Basel den in der bezaubernden Atmosphäre der Rheinstadt nach wie vor lebendigen Geist des Humanistenzeitalters unmittelbar auf sich wirken zu lassen.[56].

[55] Von den bereits erschienenen sei außer den früher genannten noch Band III erwähnt: Johannes Karcher, Theodor Zwinger und seine Zeitgenossen (Basel 1956). — Ein Überblick über die Schweizer Wissenschaftsgeschichte im 16. Jh. wird angekündigt in einem Referat von Werner P. Friederich „Scholarship in Switzerland in the Sixteenth Century", gehalten auf der 14. Jahrestagung der Southeastern Renaissance Conference am 12.—13. April 1957 in Duke University, Durham N. C.; Renaissance News X (1957) S. 112. Nach Mitteilung des Verfassers soll die Abhandlung im Jahresband der Southeastern Renaissance Association 1958 erscheinen.

[56] Vgl. Petrus Ramus, Basilea: Eine Rede an die Stadt Basel aus dem Jahre 1570, übersetzt und eingeleitet von Hans Fleig (Basel 1944). Eine um etwa ein Jahrhundert ältere Lobrede auf Basel, verfaßt von einem aus Italien stammenden Rechtslehrer, der nur kurze Zeit während der ersten Jahre nach Gründung der Juristischen Fakultät daselbst lehrte, wird von mir aus einem Manuskript des 15. Jh. veröffentlicht werden. Auch Konrad Celtis hat das Rheintal von Reichenau und Konstanz bis Basel in einer Ode gepriesen; vgl. Lewis W. Spitz, Conrad Celtis, the German Arch-Humanist (Cambridge, Mass. 1957) S. 43.

Nachträge während des Druckes

Zu Anm. 6. In dem seither erschienenen Band V von Hartmanns Amerbachkorrespondenz sind anhangsweise (S. 473—510) acht Rechtsgutachten Bonifacius Amerbachs aus den Jahren 1538—1543 abgedruckt.

Zu Anm. 12. Kürzlich ist die an Werken der Glossatoren und Kommentatoren des römischen Rechts reiche Sammlung des verstorbenen Professors E. M. Meijers in den Besitz des juristischen Seminars der Universität Leiden übergegangen, wo sie der Benützung zugänglich ist.

Nach Anm. 20. Peter Bietenholz, Der italienische Humanismus und die Blütezeit des Buchdrucks in Basel wird in Kürze in den Basler Beiträgen zur Geschichtswissenschaft veröffentlicht werden.

Zu Anm. 28. Sehr reichhaltig ist natürlich das in neuer Auflage erschienene klassische Werk von Augustin Renaudet, Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie, 1494—1517, 2. verb. Aufl. (Paris 1953).

Zu Anm. 29, Abs. 1. Josef Lecler, Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme, Bd. I (Théologie, Bd. 31, Paris 1954), S. 133—149.

Zu Anm. 48. Otto P. Clavadetscher, Der Verzicht (renuntiatio) auf Exceptionen in den bündnerischen Urkunden des Mittelalters, ZSR., n. F., LXXVII (1958), S. 101—138.

Zu Anm. 52. Friedrich Schweikert, Akademische Lehrfreiheit und Autonomie an der Universität Basel (jur. Diss. Basel 1958, in Maschinenschrift).

Stände und Statthalter zur Zeit des Prinzen Wilhelm I. von Oranien (1572-1584)

von Horst Lademacher

Für die Geschichtsschreibung des niederländischen Aufstandes ist weitgehend der Versuch kennzeichnend, Prinz Wilhelm I. von Oranien im Mittelpunkt der Ereignisse zu sehen. Sie läßt den Aufstand mit dem Prinzen wachsen und die Geschichte der Erhebung gegen Spanien zur Geschichte Wilhelms von Oranien werden. In ihrem Urteil schwankt sie zwischen Ablehnung und Zustimmung, Verachtung und Verehrung des Prinzen. Schon die Zeitgenossen — unter ihnen nicht nur die spanientreuen Gegner — waren in der Beurteilung seiner Person verschiedener Meinung. So sahen der Leidener Prediger Petrus Hackius und der Amsterdamer Bürgermeister Cornelius Pieterszoon Hooft in seinem vorzeitigen Tode eine verdiente Strafe Gottes, während der Landgraf von Hessen ihn *nostri temporis Macabaeus* nannte; und der Leichenprediger Arent Cornelisz hielt ihn für *een treffelick instrument Godts,* von dessen Lob man besser schweigen als wenig sprechen könne[1].

Mögen es nun in der Geschichtsschreibung der Nachwelt der liberale Geist des Amerikaners John Motley[2] oder das calvinistische Denken des Holländers Groen van Prinsterer, die vom heimlichen Groll nicht ganz freie Haltung des belgischen katholischen Historikers Kervyn de Lettenhove[3] oder die Bewunderung des deutschen Biographen Felix Rachfahl[4] sein, die das Urteil über den Prinzen bestimmten, ihnen mangelt zum Teil ein Doppeltes: sie versäumen, wie Pieter Geyl mit Recht bedauert, den Zwiespalt zwischen Wunsch und Verwirklichung der oranischen Politik abwägend darzustellen, um von hier aus dem Prinzen gerecht zu wer-

---

[1] Vgl. A. A. van Schelven, Willem van Oranje, een boek ter gedachtenis van idealen en teleurstellingen (1948) S. 282.

[2] John Motley, The Rise of the Dutch Republic, I—III (1856); von Motley später stark beeinflußt ist Ruth Putnam, William the Silent, Prince of Orange, I—II (1895 und neue Bearbeitung 1911).

[3] Als Beitrag von katholischer Seite Kervyn de Lettenhove, Le Prince d'Orange — Etude historique (1881). Auch: La souveraineté héréditaire du prince d'Orange dans les provinces de Hollande, Zélande et d'Utrecht 1580 (1871).

[4] Felix Rachfahl, Wilhelm von Oranien und der niederländische Aufstand. I—II, 2 (1906 ff.). Dazu die Kritik von P. J. Blok, Willem de Eerste, Prins van Oranje, II (1920) S. 241 f. im Rahmen einer ausführlichen Literaturbetrachtung.

den[5], darüber hinaus rücken sie die Kräfte zu sehr in den Hintergrund, die mit dem Oranier den Aufstand geführt haben.

A. A. van Schelven, einer der jüngsten Biographen des Prinzen[6], versucht diesen Weg, auf den Pieter Geyl soviel Nachdruck gelegt wissen will. Er deutet die Absicht seines Buches schon im Untertitel an: ein Buch zur Erinnerung an Ideale und Enttäuschungen. Freilich bleibt auch er noch zu sehr der Person des Prinzen verhaftet und im Mythos des *Vader des Vaderlands* stecken.

Allein Felix Rachfahl, dessen Werk leider nur ein Torso geblieben ist[7], weist in seiner Einleitung zum ersten Band auf die Umstände und Kräfte hin, die den Weg des Prinzen begleiteten[8]. Die Wertung, die Rachfahl dabei dem Verhältnis zwischen dem Prinzen und den allgemeinen Tendenzen und Bewegungen beimißt, scheint jedoch sehr anfechtbar. Es bleibt noch zu untersuchen, inwieweit der Oranier tatsächlich Meister der neuen Kräfte geblieben ist. Vergegenwärtigt man sich, daß eben diese allgemeinen Tendenzen den Weg zur Republik vorbereitet haben und schließlich auch zu ihrer Grundlage wurden, so muß Rachfahls Wertung um so mehr bezweifelt werden.

Bei der Darstellung des verfassungspolitischen Geschehens mag nun die erste Frage der Gestalt jener Kräfte und Bewegungen und ein zweiter Schritt der Untersuchung ihres Eigengewichts gelten. Das bedeutet hier vor allem: Feststellung der ständischen Rechte und ihrer Entwicklung auf dem Wege zur Republik gegenüber einer monarchischen Institution, dem Statthalteramt, das von dem Prinzen von Oranien getragen wurde.

Somit ist bereits die Problematik angedeutet, die sich für den Oranier in seiner Eigenschaft als „Vorkämpfer" der Revolution und in seiner Funktion als „Statthalter" ergab. Für ihn, Statthalter der Provinzen Holland, Seeland und Utrecht seit 1559, trat mit dem Jahre 1572 eine rechtlich wie politisch bedeutsame Wendung ein, die für die folgenden Jahre das verfassungsrechtliche Bild des Aufstandes kennzeichnen sollte. Der Prinz hatte die Adelsopposition aus den Jahren 1560/66 im Kampf gegen

---

[5] Pieter Geyl, Streven en verwezenlijking, in: ders., Wilhelmus van Nassouwe (1933) S. 277.

[6] Die Biographie von Werner Schendell, Wilhelm von Oranien, Befreier der Niederlande (1935), muß in den Bereich der historischen Belletristik verwiesen werden.

[7] Band II, 2 umfaßt noch das Jahr 1567.

[8] Rachfahl I S. 3: „Gewiß gab es allgemeine Tendenzen und Bewegungen, von deren Strömung er sich tragen ließ, um dieses Ziel zu erreichen. Aber sie waren zum Teil von ihm selbst erst ins Leben gerufen, oder er hatte doch wenigstens zu ihrer Erhaltung und Kräftigung das meiste getan, und jedenfalls verstand er es, sie so zu leiten, daß sie nicht ihn meisterten, sondern er ihrer inmitten der Stürme, die ihn umtosten, Herr blieb, wie seine Devise lautete: *tranquillus saevis in undis.*

Alba scheitern sehen und war 1568, nach Niederlegung seiner Statthalterfunktionen, nach Deutschland ausgewichen. Nachdem er schon im April 1572 versucht hatte, alle holländischen und seeländischen Städte gegen Alba aufzuwiegeln, ließ er sich auf einer im Juli 1572 von Dordrecht zusammengerufenen Ständeversammlung erneut als „Statthalter des Königs" anerkennen. Marnix war sein Bote. In seinem Kampf gegen Alba mußte sich der Prinz nunmehr auf die holländischen und seeländischen Provinzialstände stützen. Dabei wurde gleichzeitig die Fiktion gebildet, daß der Kampf nicht gegen den spanischen König, sondern lediglich gegen seinen Beamten geführt werde.

So kämpfte der Prinz zwar in den Reihen der Stände um die Wahrung alter Privilegien, als „Statthalter des Königs" rückte er aber doch zugleich in die Position, die bisher der Landesherr gegenüber den Ständen eingenommen hatte, und es taucht die Frage nach der Haltung der Provinzialstände unter so veränderten Voraussetzungen auf. Hier lag der Scheidepunkt, an dem die äußere militärische Auseinandersetzung des Aufstandes nicht mehr genügte und sich in ein internes verfassungsrechtliches Problem wandelte. Dabei ist zu untersuchen, wie weit eine Verschiebung der ständischen Befugnisse über die Grenzen der alten Privilegien hinaus und eine Begrenzung der statthalterlichen Rechte eingetreten ist. Diese Frage beherrschte die Verfassungspolitik der nächsten Jahre, und sie war nicht nur für den Prinzen als Träger eines statthalterlichen Amtes bedeutsam, sondern allgemein wichtig für die zukünftige Stellung der Provinzialstatthalterschaft, jener alten, aus der burgundischen Zeit überkommenen Verwaltungsinstitution[9].

1. Die theoretischen Grundlagen für die neuen Rechte der Stände

Aus der Zeit der Rückkehr und der erneuten Anerkennung des Prinzen von Oranien als Statthalter des spanischen Königs in Holland findet sich im Liederbuch der Geusen[10] ein Vierzeiler mit den Worten:

„Te goed den Coninc van Spaegnien
doet vrijmoedich bystant
den Prince van Oraegnien
als sijnen Luytenant."

In dieser und anderer Form fand um die Zeit der Sommermonate des Jahres 1572 der Anspruch auf Rechtmäßigkeit der neuen Statthalterschaft

[9] Ausführlich behandelt dieses Problem meine Dissertation: Horst Lademacher, Die Stellung des Prinzen von Oranien als Statthalter in den Niederlanden von 1572—1584, Münster 1956 (Rheinisches Archiv 52, 1958).

[10] Der Vers ist aufgeführt bei A. J. C. de Vrankrijker, De motiveering van onzen opstand, phil. Diss. Nijmegen 1933 S. 60.

des Prinzen Verbreitung. Mit der Behauptung, daß man den Kampf nicht gegen den König selbst, sondern nur gegen seinen Beamten (Alba) führe, setzte der Streit ein, und diese Fiktion wurde im Laufe der folgenden Jahre bis zum offiziellen Abfall der Niederlande vom spanischen König im Jahre 1581 aufrechterhalten. Unter ihrem Schutz baute die politische Praxis ein neues staatsrechtliches Gebäude einer statthalterlich-ständischen Regierung auf, das eine grundsätzliche Änderung der überkommenen Verhältnisse aus den Jahren vor 1572 enthielt. Es bedeutete eine neue Verteilung der Kompetenzen, in deren Verlauf die Stände gegenüber dem Statthalter versuchten, als Träger der Souveränität aufzutreten. Sie brachten sich somit selbst in eine Position, die in der vom Prinzen im Juli 1572 geforderten und von ihnen bestätigten Fiktion keine Rechtfertigung mehr finden konnte. Zudem war die These vom Kampf gegen einen königlichen Beamten zur Wahrung der königlichen Rechte nur geeignet, Verwirrung in den eigenen Reihen zu schaffen, wie es der Fall des Trommelschlägers von Enkhuizen zeigte[11].

So ist es auch nicht verwunderlich, daß man in einigen Kreisen der Provinzen Holland und Seeland sehr bald die Notwendigkeit einer theoretischen Grundlage für die seit 1572 geübte Praxis erkannte. Dabei war es anfänglich weniger das Bedürfnis, eine neue Staatslehre aufzubauen, als vielmehr der Wunsch, die politische Praxis, wie sie bisher gehandhabt worden war, zu rechtfertigen.

Es ging zunächst um die Handhabung der ständischen Libertät, und neben den einheimischen Holländern und Seeländern versuchten auch ausländische Autoren in Pamphleten und Traktaten den politischen Praktikern eine theoretische Grundlage zu schaffen. Vornehmlich die in Frankreich zuerst auftauchenden Monarchomachen bauten das Prinzip ständischer („bürgerlicher") Freiheit zu einem System aus und stellten es in ihrer bekanntesten Abhandlung dieser Zeit, in den „Vindiciae contra tyrannos", im Jahre 1579 geschlossen dar[12].

Schon im Herbst 1573 wurde in Delft ein Pamphlet in Form eines Sendschreibens an die Generalstände der Niederlande verfaßt, das noch einmal eine Bestätigung der Loyalität gegenüber dem spanischen König enthielt. Darüber hinaus umriß es die Stellung und Haltung der General-

---

[11] P. C. Hooft, Nederlandsche Historien (1677) S. 246, weiß zu berichten, daß der Trommelschläger von Enkhuizen verwundert gefragt habe, wie es angehen könne, daß man dem König diene und zugleich ihn bekämpfe.

[12] „Vindiciae contra tyrannos, sive de Principis in Populum Populique in Principem legitima potestate, Stephano Junio Bruto Celta, sive, ut putatur, Theodore Beza Auctore." So lautet der Titel der hier gebrauchten Amsterdamer Ausgabe vom Jahre 1650. Zum erstenmal erschienen 1579. Hinter dem Pseudonym Brutus verbarg sich wohl nicht Beza, sondern Hubert Languet (Hundeshagen, Calvinismus und staatsbürgerliche Freiheit, 1946).

stände im Falle einer Verletzung der Privilegien durch den Landesherrn mit den Worten: „ir seit die stend dieser land, das ist, Vorsteer und Beschirmer irer Freyheit und privilegien, welche ir... by vermeydung des Maineids, zu beschuetzen und zu handhaben schuldig seit... und im fall, daz der König (das wir noch kaineswegs versehen) wider seinen Aid thou, unnd wider unsere geschworene privilegien was fuernehmen wollte, so entliesse er euch selber, ainen jeder besonder, seiner Pflicht und schuldigen deinst..." [13]. Es läßt sich hieraus schließen, daß das Generalständekollegium als Wahrer der Rechte des Landes gegen einen Rechtsbrecher vorzugehen hatte [14].

Diese frühe ständische Auseinandersetzung mit den königlichen Befugnissen und ihren Grenzen knüpft gleichsam als Erweiterung und Ergänzung an die Auffassung des Prinzen von Oranien an, der schon im Jahre 1568 an seinen Vertrauten Marnix die Worte geschrieben hatte: „Saccung est obligé devers Dieu de pourchasser Sa gloire et maintenir sa liberté et privileges, lesquelx ne procèdent pas seulement de la liberalité des Princes, mais sont pour la pluspart contract entre les Princes et subjects mutuellement confirmé par serrement" [15].

Dazu war von dem Oranier in die Instruktion für Marnix bei dessen Sendung an die holländische Ständeversammlung in Dordrecht der Titel „voorneempste gelidtmaet van de generaele Staten des Lants" eingefügt worden. Hinter dieser Eigenschaft trat in den nun auftauchenden Theorien die statthalterliche Funktion des Prinzen gänzlich zurück. Der Prinz handelte im Kampf gegen Alba vornehmlich als ein Mitglied der Generalstände, denen in der Delfter Flugschrift vom Jahre 1573 die Aufgabe zugesprochen wurde, die Privilegien des Landes zu wahren. Der Prinz galt nicht mehr als *officiarius regis*, sondern als *officiarius regni*; von solchen „Reichs- oder Staatsbeamten" wurde später in den 'Vindiciae' allgemein gesprochen.

Allein diese Funktion entsprach auch der politischen Wirklichkeit, die sich in den aufständischen Provinzen zeigte, und der staatsrechtlichen Praxis, die man übte; sie formte sich um so fester, je mehr sich die Meinung durchsetzte, daß nicht nur ein königlicher Beamter, sondern der König selbst als Gegner der Provinzen und ihrer Rechte gelten mußte. Das bedeutete gleichzeitig eine zunehmende Schwächung der eigenen Fiktion und somit der statthalterlichen Würde des Prinzen. Von hier aus

---

[13] W. P. C. Knuttel, Catalogus van de pamfletten verzameling berustende op de Koninklijke Bibliotheek, I (1889) Nr. 212.
[14] Vgl. auch Knuttel I Nr. 211.
[15] Groen van Prinsterer, Archives ou Correspondance inédite de la Maison d'Orange-Nassau I, 4 (1837) S. 206.

gesehen war es nur konsequent, daß der Prinz nicht mehr den Ständen gegenüberstand wie als Statthalter vor 1572, sondern aus ihnen als Beauftragter hervorging und mit ihnen in seiner Regierungsfunktion verbunden blieb, wobei die Stände nunmehr versuchten, selbst Teile der landesherrlichen Souveränität zu übernehmen. Das erste Ergebnis dieser Entwicklung war die Übertragung der „hohen Obrigkeit" in den Jahren 1575/76, die von den Ständen vorgenommen wurde. Im Sinne der Aufstandstheorien, wie sie im Laufe der Jahre in den Niederlanden Boden faßten, konnte der Prinz als *popularis magistratus* gelten, von denen Calvin in seiner „Institutio" gesprochen hatte, wenn man auch noch in den Akten bis zum offiziellen Abfall vom spanischen König 1581 das Wort „stadhouder" bei Unterschriften gebrauchte.

Ähnlich wurde dieser Gedanke des Widerstandes gegen Rechtsbrecher in einer Flugschrift des Gouverneurs von Vere aus dem Jahre 1576 entwickelt[16]. Der Autor ließ hier den Gedanken Calvins, daß alle staatlichen Institutionen (*magistratus*) ihre Macht von Gott haben[17], außer Acht und sprach von den „natuerlijcke rechten van alle natien ende volckeren". Diese Rechte werden vom Volke dem Fürsten übertragen, um von diesem nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit und Billigkeit bei seiner Regierung angewandt zu werden. Von hier ausgehend gab der Gouverneur der holländischen Behauptung, daß man einen königlichen Beamten bekämpfen könne, ohne gleichzeitig gegen den König selbst zu gehen, eine nähere Begründung, indem er die eigens für die Provinz Brabant in Form der „Blyde Incomste" verbrieften Rechte auch auf die holländischen Verhältnisse übertrug. Aufgrund der 'Blyde Incomste' hatten alle Herzöge von Brabant erklärt, daß ihre Beamten und andere Provinzialinstitutionen für abgesetzt betrachtet werden konnten, falls sie gegen die Privilegien der Provinz Brabant verstoßen sollten. Die Übertragung auf Holland und Seeland vollzog der Gouverneur in der Person des Prinzen von Oranien, der als einer der in der Provinz Brabant am reichsten begüterten Adligen galt und somit für sich das Recht in Anspruch nehmen konnte, gegen vertragsbrüchige königliche Beamte vorzugehen[18]. Die Tatsache nun, daß Holland und Seeland hinter dem Prinzen standen, und jener Gedanke von den „natürlichen Rechten der Völker und Nationen" waren für den Gouverneur Anlaß genug, die Bestimmungen der brabantischen „Blyde Incomste" auch auf diese Provinzen zu übertragen. Der im Her-

---

[16] Knuttel I Nr. 224.

[17] Vgl. Knuttel I Nr. 213, Dordrechter Flugschrift: „... van Godt Almachtich den groeten Coninc aller Coningen ghestelt tot een Stadthouder sijner gerechticheyt ende een herder ende Vader des volcx."

[18] Das kam bei den Verhandlungen zur Übertragung der ‚Ruwaard'-schaft in Brüssel 1577 wieder zur Sprache.

zogtum Brabant schriftlich fixierte Vertrag zwischen den Herzögen als Landesherren und den Ständen bildete bei dem Gouverneur gleichsam die konkrete Grundlage zu seiner Theorie von den natürlichen Rechten der Völker und dem Vertragsverhältnis zwischen Fürst und Volk. Aus diesem Vertrag ergab sich für Junius (Gouverneur) ein Selbstverteidigungsrecht des Volkes, wenn es in seinen Rechten verletzt wurde und der König sich nicht fähig zeigte, diese Rechte und somit den ganzen Vertrag zu wahren [19].

Als Rechtfertigungsschrift des holländischen Verhaltens aus dem Jahre 1572 ist das Flugblatt des Gouverneurs von Vere als ein letzter Versuch zu werten; für die im Laufe der Jahre sich immer mehr ausbreitenden Gedanken über Herrschaftsverträge und Volkssouveränität aber mag diese Flugschrift als eine der ersten Äußerungen im niederländischen Raum gelten, die später von den Monarchomachen in einem größeren System verarbeitet wurden. Man verließ nun den Boden, der in dem königlichen Beamten eine dritte Kraft sah, die den Vertrag störte, und bemühte sich darum, die Rolle der Stände im Falle eines königlichen Vertragsbruches festzulegen. In Holland und Seeland tauchte schon bald nach dem Abschluß des Sonderbundes von 1576 der Gedanke auf, vom spanischen König abzufallen, dessen Ehrlichkeit und Wohlwollen gegenüber dem niederländischen Volk überall angezweifelt wurde [20].

Was in der Delfter Flugschrift vom Jahre 1573 den Generalständen als Gesamtheit zugebilligt worden war, gestand man in Holland und Seeland nun auch den Provinzialständen zu. Graf Johann von Nassau brachte dies in einer Erklärung an die holländisch-seeländischen Stände zum Ausdruck, als er sagte (November 1578), daß jetzt, wo man den spanischen König nicht als Oberherrn erkenne, die Stände die Regierung des Landes übernehmen müßten, weil „die Stände von Gott aus dem Volke erwählt seien, um ihrerseits einen König oder Gouverneur („Coninck ofte Gouverneur") zu wählen und den Staat zu leiten" [21].

Welcher Wechsel der Anschauungen der Jahre 1575 und 1578! Bei der Übertragung der Regierungsgewalt auf den Prinzen im Juni 1575 und April 1576 hatten die Stände vorsichtig die Worte 'ende voor soo veel in henluiden is' in die Akte eingefügt, ganz im Widerstreit mit der

---

[19] Spätere Anträge der Provinzen auf Übertragung der brabantischen Rechte bei P. Bor, Oorsprongk, begin en vervolgh der Nederlandsche oorlogen, beroerten en borgerlijke oneenigheden, II (1680) S. 91.

[20] In einer Rechtfertigungsschrift zum Brüsseler Putsch heißt es: „Esperant que sa Majesté estant du tout informé, ne vouldroit souffrir en ces pays quelque gouvernement Maciauellique ou tirannicque."

[21] L. van de Spiegel, Bundel van onuitgegeven stukken dienende ter opheldering der vaderlandsche historie en regeeringsvorm, en voornamelijk der historie van de Unie van Utrecht, I (1780) S. 71.

von ihnen geübten Praxis; nunmehr wurde den Ständen alle Regierungsgewalt zugesprochen, die diese Formel nicht mehr benötigte. Auf diesem Wege bereitete sich der Abfall vom spanischen König vor. Was in den Jahren nach 1575/76 nur eine vereinzelte Erscheinung gewesen war, wurde zur Zeit des Abschlusses der Utrechter Union zur systematischen Bemühung. In mehreren Noten der Seeländer an das Kollegium der Utrechter Union[22], des Prinzen von Oranien an die Seeländer[23], und der Holländer an die Seeländer[24], erörterten die Stände den Abfall von Philipp II.

Als neue theoretische Grundlage für die Aufständischen erschien in dieser Zeit die monarchomachische Schrift 'Vindiciae contra tyranno', die zum erstenmal seit 1572 die Gedanken über die ständische Regierungsgewalt in einem System der Vertragslehre zusammenfaßte. Die mutmaßlichen Autoren, französische Calvinisten, hielten sich gerade zu dieser Zeit in der Umgebung des Prinzen auf. Languet (vielleicht auch Mornay) verquickte in seiner Staatslehre, die er in der „Vindiciae" entwickelte, Gedanken der calvinistischen politischen Lehren mit den Ideen der Volkssouveränität, wie sie Jahre vorher von Beza und auch dem Gouverneur von Vere erörtert worden waren. In der Vertragstheorie der „Vindiciae" erhält der Landesherr (König) im Sinne Calvins seine Königswürde von Gott, *ut judicet populum suum et adversus hostes tueatur*[25]. Nun wird neben dieser Beziehung noch ein weiterer Vertrag angenommen, neben dem zwischen Gott und dem Fürsten noch einer zwischen dem Volk und dem Fürsten[26]. Gott setzt die Könige ein, gibt ihnen die Reiche und erwählt sie (*eligit*), das Volk aber konstituiert die Könige und billigt die Wahl durch sein Wahlrecht (*suffragium*).

Languet, der die Beweise zu diesen Thesen aus vielen alttestamentarischen Zitaten holte, läßt nun für das Volk, das als Vertragspartner gegenüber dem Fürsten steht, diejenigen die aus dem Vertrag entspringenden Rechte wahrnehmen, *qui a populo authoritatem acceperunt, magistratus, nempe, Reges inferiores, a populo delecti, qui universum populi repraesentant*[27]. Bereits die Delfter Flugschrift hatte den Generalständen zunächst diese Funktion zugestanden; sie war im Jahre 1578 aus-

---

[22] Ebd. S. 163 ff.
[23] Ebd. S. 213 ff.
[24] Ebd. S. 210 ff.
[25] Über den Einfluß der ‚Vindiciae' schreibt J. W. Allen, A history of political thought in the 16th century (1928) S. 331: „If the book was influential anywhere in the 16th century, it was in the Netherlands."
[26] Vindiciae S. 15: *Duplex autem foedus in Regum inauguratione legimus: Primum inter Deum et Regem et Populum ... Secundum vero inter Regem et Populum, ut bene imperanti obtemperatur.*
[27] Ebd. S. 63.

des Volkes nach Languets Vertragstheorie kamen nur die Stände in Frage, aus deren Mitte, gleichsam als Exekutivorgan, wieder eine Persönlichkeit hervorgehen durfte, die im Kampf um die Rechte die Führung übernahm. In der politischen Praxis der Aufständischen war es der Prinz, der die Funktion als „voorneempste gelidtmaet der Nederlanden" und der Generalstände übernommen hatte. Languet bezeichnet solche Persönlichkeiten als *optimates, ... ab ordinibus delegati.* Bei ihm haben diese Institutionen die Aufgabe, als *officiarii regni* dafür zu sorgen, daß der Staat keinen Schaden nehme und die Privilegien des Volkes immer geschützt werden[28]. Diese Pflicht, den Staat zu erhalten, gibt ihnen das Recht — kraft des zwischen dem Volke und dem Könige bestehenden Vertrages — auch gegen den König selbst vorzugehen, der unter ihnen gleichsam die Stellung eines *primus inter pares* einnimmt[29]. In die Rolle eines *officiarius regni* war der Prinz seit 1572 hineingewachsen, losgelöst also von seiner Funktion als Statthalter, als *officiarius regis.* Sein Regierungsamt als 'hohe Obrigkeit' aus den Jahren 1575/76 stellte eine konkrete Form der Aufgabe eines *officiarius regni* dar, die ihm für die Dauer des Krieges, wie es im Text der Regierungsakte hieß, zuteil wurde.

Diese in den „Vindiciae" gegebene systematische Zusammenfassung der monarchomachischen Vertragslehre, die letztlich für die niederländischen Verhältnisse eine Klärung der Stellung und Macht der Stände gegenüber dem Landesherrn bedeutete, ist für mehrere bald darauf erscheinende Flugschriften richtungweisend gewesen. Daneben tragen die Apologie des Prinzen aus dem Jahre 1580[30], die Abschwörungsakte gegen den spanischen König sowie das republikanische Memorandum von François Vranck, Ratspensionär von Gouda, deutlich die Merkmale der monarchomachischen Schrift[31]. Insbesondere das sogenannte „Placaat van verlatinge", mit dem endgültig bestätigt wurde, was vorher längst eingetreten war, baut sich auf den „Vindiciae" auf[32].

Zwischen der staatstheoretischen Motivierung des Abfalls vom spanischen König, wie sie die Stände in dem Dokument darlegten, und den Thesen der „Vindiciae" lassen sich manche Parallelen finden. Im einleitenden Abschnitt findet die Vertragslehre in wenigen Sätzen eine

---

[28] Ebd. S. 120.

[29] Dazu Z. W. Sneller, Unie van Utrecht en plakkaat van verlatinge (1929) S. 22.

[30] Vgl. Bor II S. 242 ff. Die Apologie ist wohl nicht von des Prinzen Hand. Bei P. J. Blok, Prins Willems Apologie, Bijdr. v. Vaderl. Gesch. en Oudheidk. V, 4, S. 259 ff. wird Pierre de Villiers als Verfasser angegeben.

[31] François Vranck muß als eine der führenden Persönlichkeiten der Republik angesehen werden.

[32] Dazu N. Japikse, Bijdr. v. Vaderl. Gesch. en Oudheidk. VII, 4 (1934) S. 243 Kritik an de Vrankrijker (Motiveering).

knappe Zusammenfassung: „Also een ygelijk kennelik is, dat een Prince van de lande, van Gode gestelt is hooft over sijne ondersaten, om deselve te bewaren en beschermen van alle ongelijk, overlast en geweld gelijk een heerder tot bewaernisse van zijn schapen: En dat de ondersaten niet zijn van Gode geschapen tot behoef van den Prince om hen in alles wat hy beveelt, weder het goddelijk of ongoddelijk, recht of onrecht is, onderdanig te wesen, en als slaven te dienen: maer den Prince om d'ondersaten wille, sonder d'welke hy egeen Prince is ... maer in stede van sijne ondersaten te beschermen, de selve soekt te verdrucken ... besonder by deliberatien van de Staten van de Lande vor egeen Prince meer bekent, maer verlaten, en een ander in sijn stede tot beschermenisse van henlieden, voor overhooft sonder misbruiken, gekosen werden." Den Ausgangspunkt der ständischen Begründung bildet hier der monarchomachische Doppelvertrag, der den Fürsten Gott gegenüber verpflichtete, das Volk Gottes zu beschützen, und dem Volk auf der anderen Seite die Befugnis gab, dem Herrscher, der sich als Tyrann zeigte und gegen die Rechte und Privilegien verstieß, abzusetzen[33]. Dabei wurde das „ständische Prinzip" nicht unbeachtet gelassen. In den Worten „besonder by deliberatien van de Staten van de Lande" war ihre Position festgelegt. Es bedeutete ihre Anerkennung als *populares magistratus*, denen die Initiative zur Erhebung gegen ihren Landesherrn und somit die Leitung und Verfügung aller hieraus entspringenden notwendigen Maßnahmen zustand. Dabei ist zu sagen, daß dieser Passus im ersten Entwurf der Abfallserklärung nicht vorhanden war, sondern erst kurz vor der endgültigen Billigung in den Generalständen eingefügt wurde[34].

Wie konkret man nun diesem Herrschaftsvertrag faßte, zeigt der Terminus *ipso jure*, den die Stände in den Satz, der die direkte Abfallserklärung enthält, eingefügt haben. *Ipso jure* — kraft Gesetzes — eine Formel für Rechtsfolgen, die durch bestimmte Handlungen aus einem bestehenden Rechtsverhältnis fließen. In diesen Worten wird der Herrschaftsvertrag zum geltenden Recht erhoben, sie geben ihm ein juristisches Gepräge und gleichsam den normativen Charakter eines positivrechtlichen Vertragsverhältnisses. Man mag bei der Abfassung an die brabantische 'Blyde Incomste' gedacht haben, die in der Tat die konkrete Form eines solchen Vertrages darstellte. Jedoch gingen die Stände im Ergebnis weit darüber hinaus denn in der brabantischen Akte war zwar ein Widerdrücklich auch den Provinzialständen zugebilligt worden. Als Vertreter

---

[33] Vgl. Sneller, Unie S. 27.
[34] Die Akte wurde von dem Brabanter d'Asseliers verfaßt.

standsrecht zugebilligt, doch konnte aus ihr nicht das Recht auf endgültige Absetzung des Landesherrn abgeleitet werden.

Im Geusenliederbuch findet man unter diesem Zeitabschnitt den Vers:

„Den Coninck ist schuldich
Na sijnen eedt, tis claer,
Tslandts vryheyt menichvuldich
Te beschermen eenpaer.
So hy dat niet wil houwen,
Maer ghebruyckt cracht en ghewelt,
Van uwen eedt vol trouwen
Heeft hy u vry ghestelt“ [35].

In dieser Neuorientierung der ständischen Stellung, der Zubilligung der „souveränen“ Staatsgewalt, tauchte bald die Frage nach der zukünftigen Staatsform auf. Gab man den Ständen einmal die Macht, über die Person ihres Landesherrn zu entscheiden, ihn abzusetzen und einen anderen (Anjou) an seiner Stelle zu benennen, so war zu erwarten, daß bald die Frage gestellt wurde, ob überhaupt ein Landesherr erwählt werden müsse oder ob nicht die Republik eine bessere Staatsform sei. In der großen ständischen Macht lag unverkennbar eine republikanische Tendenz verborgen, die sich zum erstenmal bei der Anstellung des Erzherzogs Matthias durch die Generalstäbe im Jahre 1578 geäußert hatte [36], und in Utrechter Kreisen waren bereits 1575 republikanische Stimmen vereinzelt laut geworden [37]. Nun wurde auch im holländischen Ständegremium diese Frage erörtert. In einem Memorandum des Grafen Johann von Nassau ging es neben der Erörterung der souveränen ständischen Rechte um die Anstellung eines Landesherrn, und es hat in der Tat den Anschein, als ob man in den Provinzen Holland und Seeland die Notwendigkeit eines Landesherrn überhaupt in Zweifel gezogen habe [38]. So schrieb der Prinz von Oranien an die Stände „het is geheel apparent, dat de landen sullen moeten een hoofd kiesen“ [39]. Trotz dieser Ermahnung scheint man in ständischen Kreisen die Möglichkeit erwogen zu haben, ohne Landesherrn zu regieren, denn aus einer Betrachtung des Prinzen zu einem ständischen Memorandum geht hervor, daß er sich den Wünschen der Stände fügen wolle, falls es ihnen ratsamer erscheine, keinen Fürsten als 'Beschermheer' zu wählen [40].

---

[35] Bei de Vrankrijker, Motiveering S. 94.

[36] So in der Regierungsakte für Matthias.

[37] Vgl. P. L. Muller, De staat der Vereenigde Nederlanden in de jaren zijner wording 1572—1594 (1872) S. 241.

[38] „... der Staten vermindert, ... zoo wanneer zy zelffs ende alleen, het beleyt en onderwint van de zaecken willen aenvaerden...“

[39] Groen, Archives I, 7 S. 2.

[40] Ebd. S. 3. Es liefen bereits die Verhandlungen mit Anjou.

Es blieb nicht nur bei vereinzelten Verhandlungen in den Ständegremien, sondern es wurden bereits ganze Staatsstrukturen ausgearbeitet, die in Form von Flugschriften Verbreitung fanden. Zu ihnen zählen solche, die niemals verwirklicht wurden, weil sie den niederländischen Gegebenheiten zu artfremd waren, und andere, deren Grundstrukturen zwar nicht in der unmittelbaren Gegenwart, aber doch bald nach dem Tode des Prinzen in der Republik Aufnahme fanden. Beiden Arten gemeinsam war das republikanische Element [41].

Sehr eingehend betrachteten Flugschriften aus dem Jahre 1583 die gegebene staatsrechtliche Situation. Zurückgehend auf die alte aristotelische Einteilung warfen die Autoren das Für und Wider der drei Regierungsformen Monarchie, Aristokratie und Demokratie auf [42]. Nun hatte die Vertragslehre der Monarchomachen mit ihren den Ständen zugestandenen Rechten ohnehin eine „aristokratische Tendenz", basierend auf Kalvins Gedanken der „Institutio", wo die Gefahren einer Monarchie aufgrund menschlicher Unzulänglichkeit aufgeführt wurden und die aristokratische Regierungsform für die beste der möglichen Formen gehalten wurde [43]. Naturgemäß wurde unter den gegebenen Umständen die monarchische Staatsform mit der ihr immanenten Tendenz zur Tyrannei von vornherein verworfen. Annehmbar erschien nur die aristokratische Form als Regierung des „waren Edeldoms" und die Demokratie als Regierung der „eerlicksten ende verstandichsten Borgheren". Die Autoren der Flugschriften warfen dabei einen Blick auf die Regierung der Schweiz, die ihnen als das „glücklichste und im Innern gefestigste Land Europas" erschien. Für die niederländischen Verhältnisse hielten diese „Staatstheoretiker" eine Mischung von aristokratischer und demokratischer Regierungsform für die beste Art. Diese galt für sie als die einzige Sicherheit, daß ihr Vaterland „van alle Tyrannie bevrydet ende in Godtslicheydt, vrede ende gherechticheyt naemaels mochte gheregiert ende behouden werden".

Die Forderung nach einer gemischten Regierungsform stellte im Grunde nichts anderes als die Bestätigung einer Praxis dar, die bereits seit 1572

---

[41] Eine eigenartige, auf einem bruderschaftlichen System beruhende Staatskonstruktion bei Groen, Archives I, 6 S. 560 ff.

[42] Knuttel Nr. 651.

[43] Bei A. J. C. de Vrankrijker, De staatsleer van Hugo de Groot en zijn Nederlandsche tijdgenooten (1937) S. 66, ist eine Stelle aus Kalvins „Institutio" aufgeführt: *Facit ergo hominum vitium vel defectus, ut tutius sit ac magis tolerabile plures tenere gubernacula, ut alii aliis mutuo sint adiutores, doceant ac moneant alii alios, si quis plus aequo se efferat, plures sint ad cohibendam eius libidinem censores ac magistratus.*

geübt worden war[44]. In diesen Flugschriften gaben die Autoren den niederländischen Verhältnissen den theoretischen Rahmen. Die beiden Pfeiler: Adel und Bürgertum hielten ihre Positionen, die sie seit 1572 besaßen, und es scheint, daß auch jene Befürchtungen über die Benachteiligung des Adels, die beim Abschluß der Utrechter Union in Gelderland und Zutphen laut wurden, unbegründet gewesen sind[45].

In diesem Aufbau war nun vorgesehen, daß die Vertreter aus Adel und Bürgertum einen Herrn wählten, dem sie sich zum Gehorsam verpflichteten, wobei es wiederum ihr Recht war, die von ihnen gewählte Persönlichkeit abzusetzen, falls sie gegen die Grundsätze einer gerechten Regierung verstieß. Der Ausdruck 'Monarch' wurde für diese Regierungsspitze nicht gebraucht. Die „Theoretiker" sprachen lediglich von „overherrn", und die Frage, ob es sich hierbei um eine erhebliche Institution handeln sollte oder nicht, kann schwerlich beantwortet werden. Ein Blick auf die realen staatsrechtlichen und politischen Gegebenheiten lehrt, daß Wilhelm von Oranien zu dieser Zeit als „hohe Obrigkeit" im Amt war, jedoch an der Schwelle zur Grafenwürde stand und somit die Funktion eines *popularis magistratus* in die eines erblichen obersten Magistrats wandeln wollte.

Diese Gedanken über die niederländische, hier vor allem über die holländisch-seeländische Regierungsform, wie sie in den Flugschriften entwickelt wurden, bildeten die Grundlage für die Staatsstruktur der Republik. Für spätere niederländische Staatstheoretiker, zu denen als einer der ersten der republikanischen Zeit Hugo Grotius gehörte, stellte der aristokratische Ständestaat schon den Ausgangspunkt und nicht mehr erst das Ergebnis staatstheoretischer Betrachtungen dar.

Hierneben tauchte noch ein anderes Problem auf, das aus dem Souveränitätsanspruch der Stände resultierte und insbesondere für die Republik bedeutsam wurde. Solange die Provinzen ohne gegenseitige Bindung nebeneinander standen, mochte der Gedanke der provinzialständischen Souveränität von keiner Bedeutung sein für die Beziehungen der Provinzen untereinander. Mit dem Abschluß der Utrechter Union aber, eines Vertrages, der sieben souveräne Provinzen miteinander verband, war vorauszusehen, daß es zu Konflikten zwischen den einzelnen, streng auf ihre Privilegien bedachten Provinzen kommen würde. Wohl wurden die 'souveränen' Rechte der Provinzialstände in den großen politischen

[44] Um der niederländischen Situation gerecht zu werden, hält man sich nur noch formal an die aristotelische Einteilung. Inhaltlich scheint man sehr abweichende Vorstellungen gehabt zu haben.

[45] An Zutphen und Geldern schrieb Johann von Nassau: „Even so unverschemte und falsche calumnia is het, dat etlicke uthgeven dat dese Union tot der vam Adell utrottinge, vercleinerunge ofte beschedigunge solde gereicken." (Groen, Archives I, 6 S. 557).

Angelegenheiten wie Außenpolitik, Krieg und Frieden in die Hände der Gesamtheit gelegt. Da die Schöpfer der Union aber gerade in diesen Fragen, zu denen noch die Steuerbeiträge kamen, Einstimmigkeit als Bedingung der Ausführung forderten, machten sie im Grunde die Einschränkung der provinziellen Souveränität in diesem Punkte wieder nichtig. Hier standen nun Statthalter, die als Träger der Schiedsgerichtsbarkeit vorläufig die Streitigkeiten schlichten sollten und deren Schiedsspruch sich die Provinzen unterwerfen mußten. Je mehr sich nun das Prinzip provinzialständischer Souveränität festigte und durchsetzte, desto weniger konnte eine schiedsgerichtliche Institution wirksam werden.

Die republikanischen Staatstheoretiker, vornehmlich Hugo Grotius, sahen folglich auch die innerstaatliche Problematik ihrer Zeit im Streit zwischen den Bestrebungen nach einem föderativen und einem zentralisierten Ständestaat. Ein erster Konflikt dieser Art war noch zu Lebzeiten des Prinzen Wilhelm von Oranien gegeben, als Holland und Seeland, etwas zögernd auch Utrecht, versuchten, dem Prinzen den Grafentitel zu verleihen. Hiergegen erhob sich die Opposition der anderen Unionsprovinzen, da sie gemäß den Bestimmungen der Unionsakte diese Sondermaßnahmen nicht für berechtigt hielten. Holland und Seeland setzten sich über die Argumente der anderen einfach hinweg, und nur der Tod Wilhelms konnte eine endgültige Durchführung dieses Vorhabens verhindern. In der Republik nahm dieser Gegensatz Zentrale — Einzelprovinz in den Jahren 1617/1618 zum erstenmal gefährliche Formen an. Hinter dem theologischen Streit zwischen Remonstranten und Gomaristen wurde der politische Kampf ausgetragen. Hier wie in der dreißig Jahre später folgenden Auseinandersetzung des Jahres 1650 standen die jeweiligen Statthalter im Mittelpunkt des Geschehens[46]. Für sie bedeutete dieser Konflikt zwischen der „Generalität" und der Einzelprovinz eine Entscheidung zwischen ihrer Position als Generalkapitän, die nur militärische Befugnisse umfaßte und ein Amt der Generalstände war, und ihrer Funktion als Statthalter der Provinzen und Wahrer der provinziellen Rechte. Nach dem Tode Wilhelms II. wurde der Kampf vorläufig zugunsten der föderalistischen Richtung entschieden.

2. Die politische Praxis

Vom verfassungsrechtlichen Standpunkt aus betrachtet, beendete der Tod des Prinzen von Oranien für die Provinzen der Utrechter Union, insbesondere für den holländisch-seeländischen Bereich, den ersten Ab-

[46] Vgl. dazu Algemene Geschiedenis, VI (1953) S. 61 ff. und 231 ff.

schnitt einer im Juli 1572 beginnenden staatsrechtlichen Entwicklung und bildete zugleich einen Ausgangspunkt für eine neue Phase der niederländischen Erhebung. Zu jenem Zeitpunkt fanden der ständische Souveränitätsgedanke und die hierauf aufgebauten Regierungsprinzipien als neue bestimmende Faktoren einer monarchischen Gewalt ihre Verwirklichung in der Wahlkapitulation des Prinzen von Oranien; es waren dieselben Prinzipien, die dann als Grundlage in die republikanischen Niederlande übernommen wurden, nachdem durch den Mord an dem Prinzen die monarchische Spitze fortgefallen war. Der Tod des Prinzen schloß einen Zeitraum ab, der gleichsam als vorbereitende Phase der niederländischen Republik gelten konnte. Die Jahre 1572 und 1584 waren so B e g i n n und E n d e einer Periode, in der sich die Umgestaltung von der Monarchie zur Republik vollzog. Sie schlossen eine Zeit ein, in der die Revolution sich nicht auf die kriegerische Auseinandersetzung allein beschränkte, sondern sich gleichzeitig um die verfassungsrechtliche Neugestaltung bemühte.

Dieser Umgestaltung der überkommenen verfassungsrechtlichen Formen der spanischen Monarchie mußte die Institution der Statthalterschaft als spezifisch monarchisches Element im niederländischen Verfassungsleben am ehesten unterworfen sein. Obwohl der Oranier selbst als Statthalter die Ständevertreter Hollands zum Aufstand aufrief, war ihm doch schon zu Beginn der Erhebung die Führung bei der staatsrechtlichen Neuordnung durch die Stände selbst benommen, denen es wesentlich um die Neubestimmung ihres und des statthalterlichen Kompetenzbereiches ging. Hier ist bereits die Wurzel zu den Streitigkeiten zu finden, die in den folgenden Jahren so oft das Einvernehmen zwischen dem Oranier und den Ständen trüben sollten. Es waren Streitigkeiten, die an den Tag brachten, daß beide „Parteien" nur nach außen als Einheit im Aufstand auftraten, den der Prinz nominell leitete, nach innen aber eine „Zweiheit" formten, die sich in ihren divergierenden Tendenzen auch nicht durch die Anerkennung des Prinzen als „Vater des Vaterlandes" zu einer Einheit verschmelzen ließ. Im politischen Raum galt jener Titel nichts.

Die Fiktion vom 'königlichen Statthalter' bedeutete für die politische Praxis wenig gegenüber der ständischen Autorität, die den Oranier als den 'rechtmäßigen Statthalter' stützte. Allein jene Autorität konnte politisch w i r k s a m werden, und schon die ersten Monate nach Juli 1572 zeigten, daß der königliche Bestallungsbrief, der dem königlich-statthalterlichen Rechtsverhältnis seinen Inhalt gab, durch eine neue, die ständisch-statthalterliche Übereinkunft ersetzt wurde. Damit war auch zunächst der Austritt des Statthalters aus einer von einer höheren Instanz abhängigen Administration und der Eintritt in eine gemeinsame s t ä n d i s c h -

statthalterliche Regierung gegeben. Das aber heißt, daß die Statthalterschaft als eine in ihrem Kompetenzbereich durch königlichen Bestallungsbrief bestimmte und von unten durch ständische Privilegien begrenzte Verwaltungsinstitution mit dem Jahre 1572 im holländisch-seeländischen Bereich aufgehört hat zu bestehen[47].

Jedoch bedeutete diese Einordnung in die ständische Linie nicht auch gleichzeitig volle Harmonie mit den Ständen über Regierungsfragen. Gerade zur Zeit der Übertragung der „hohen Obrigkeit" und in den folgenden Jahren zeigten sich die Mängel der neuen Regierungsform. Die Reibungen zwischen dem Prinzen und den Ständen in diesem Bereich ließen durchblicken, wie sehr die Verbindung von Statthalter und Ständen, vom verfassungsrechtlichen Standpunkt aus betrachtet, ein situationsbedingtes Kompromiß zwischen beiden Seiten darstellte. Die Kompetenzverteilung vom Herbst 1572 erwies sich in ihrer Unbestimmtheit als völlig unzureichend, so daß es oft der glücklichen, vom jeweiligen Augenblick abhängenden Übereinkunft zwischen Prinz und Ständen überlassen war, ob reibungslos regiert und verwaltet werden konnte. Obwohl also der Prinz bei der Rechtfertigung des Aufstandes mit den Ständen gemeinsam auftrat, blieb doch im staatsrechtlichen Bereich ein ständisch-statthalterlicher Gegensatz erhalten.

Die Bemühungen der Stände um Erweiterung ihres Kompetenzbereiches gegenüber einer zentralen Spitze, wie man sie vor 1572 auch schon in einigen Punkten hatte feststellen können, verschoben sich nunmehr gegen den Statthalter als Stellvertreter der alten monarchischen Regierungsform. Durch den Aufstand vom Juli 1572 war den Ständen ein günstiger Ausgangspunkt gegeben, um ihre Absichten durchzuführen. Die Stände erhielten die Möglichkeit, ihre wesentlich stärkere Position bei der erneuten Annahme des Prinzen auszuspielen, der doch in der Leitung des Aufstandes völlig von ihnen abhängig war (z. B. Beschaffung von Geldern für die Bezahlung der Truppen). Aus ihrer gegenüber dem Monarchen und seinen Regierungsinstitutionen subalternen Stellung, in der die Wahrung der Privilegien erste, aber auch einzige Aufgabe war, gelangten sie nunmehr in eine selbständige Regierungsposition neben dem Statthalter.

Wie sehr dabei in erster Linie militärische Erfordernisse den ständisch-statthalterlichen Zusammenschluß bedingten, zeigen die Bestimmungen, die im militärischen Bereich dem Prinzen zugebilligt wurden. Die Stände legten hier den Grundstein für die weitere Entwicklung in der repu-

[47] Das bedeutet nicht, daß Wilhelm jetzt zum Statthalter der Stände ernannt worden wäre, wie es in der späteren Literatur der Republik zuweilen dargestellt worden ist. Dagegen auch Simon van Slingelandt, Staatkundige Geschriften, I (1784) S. 104.

blikanischen Zeit, in der die Gewalt der Statthalter weit mehr auf ihren militärischen als auf ihren politischen Befugnissen beruhte. Während zuweilen die Stände selbst in diesen Bereich einbrachen, der der ausschließlichen prinzlichen Kompetenz vorbehalten war, kam es in politischen Dingen, bei denen der Prinz ohne den ständischen Beistand nichts mehr ausführen konnte, zu dauernden Reibungen. Die Mängel der neuen Regierungsweise äußerten sich zunächst in einer schleppenden Beschlußfassung im ständischen Gremium, das im Grunde ja keine Einheit darstellte, sondern ein aus den Städten der Provinz zusammengesetztes loses Gefüge bildete. Die Imperativmandate der einzelnen städtischen Abordnungen standen im Zeichen partikulärer Interessen, die eifersüchtig gewahrt werden sollten. Zur Überwindung dieser Situation war dem Prinzen keine rechtliche Handhabe gegeben, und er mußte in seinen Gegenmaßnahmen auf Mittel zurückgreifen, die dem Charakter dieser revolutionären Übergangszeit entsprachen und auch nur in ihr wirken konnten, solange sich die neuen Verhältnisse noch nicht konsolidiert hatten (zu diesen Gegenmaßnahmen zählten ständige Rücktrittsdrohungen des Prinzen).

Ähnlich wie es für den Prinzen einen ebenso ungewohnten wie unangenehmen Wechsel aus dem Bereich zentraler monarchischer Bestimmung in den Raum föderativer ständischer Beschlußfassung bedeutete, war für die Stände die Übernahme der Regierung ein allzu schneller Aufstieg, der sie nicht gleich Maß und Möglichkeit ihrer neuen Funktion erkennen ließ. Die neue Lage forderte ihre Reife, und der plötzliche Eintritt der Stände in die Regierung konnte nicht sogleich die Vorstellung von einer monarchischen Spitze verwischen. Die Ereignisse in Brabant bei der die Wahl des Prinzen zum „Ruwaard" dieser Provinz ließen deutlich spüren, wie stark die Stände geistig noch der Zeit um 1420[48] verhaftet blieben, wo man zwar von ständischer Initiative, nicht aber von ständischer Alleinregierung sprach. Diese Haltung der Stände gab der Revolution wiederum einen starken „konservativen" Zug, den der Prinz von Oranien wohl erkannte und auch selbst zu fördern trachtete. Er wußte, daß Rücktrittsdrohungen gegenüber den in ihrem eigenen Partikularismus befangenen Ständen in den gegebenen Zeitumständen besser wirken mußten als ständige Berufung auf seine statthalterliche und somit monarchische Würde[49]. Indem die Stände den Oranier als Regierungsspitze hielten, schafften sie in ihm, dem „Vater des Vaterlandes", eine Art „nationalrevolutionärer" Institution, deren

[48] Es handelt sich um das Jahr des brabantischen „Ruwaard"-Privilegs.
[49] Zwischen 1576 und 1579 berief sich der Prinz mehrmals auf seine Stellung als königlicher Statthalter, ohne aber Wirkung zu erzielen.

genaue Standortbestimmung, ob monarchisch oder republikanisch, sich in der Zeit um 1576 noch nicht ausmachen ließ. Schließlich wuchs sich diese „revolutionäre Spitze" zu einer monarchischen Spitze aus, um aber gleich nach dem Tode des Prinzen als monarchischer Rest in eine ständisch-republikanische Beamtenstellung abzusinken. Gerade dieser plötzliche Umschwung vom Jahre 1584 in die ersten Jahre der Republik zeigt einmal, daß Wilhelms Persönlichkeit seine staatsrechtliche Stellung bestimmt hatte, zum andern aber auch, daß nunmehr feste ständische Regierungsprinzipien vorhanden waren, die in die republikanische Zeit übernommen werden konnten.

Die in diese Zeit fallende Genter Pazifikation und die hierauf folgenden gesamtniederländischen Einigungsbestrebungen Wilhelms brachten im Norden nur eine Verstärkung der ständischen Sonderinteressen, zeigten den Unterschied zwischen nord- und südniederländischen Regierungsgrundlagen des Prinzen auf und führten in manchem zu Vorformen von Erscheinungen der republikanischen Zeit. Der Genter Vertrag als ständische Einigung verlangte dazu von dem Prinzen, der aus der holländisch-seeländischen Isolierung heraustrat, eine neue Phase der Politik. Beim Austritt aus dem innerprovinziellen in den interprovinziellen Bereich mußte es ihm um die „glückliche" Zusammenfassung aller in ihrer Politik durch einen „regionalistischen" Sondergeist[50] bestimmten Provinzen der Genter Union gehen.

Den Prinzen und die holländisch-seeländischen Stände brachte der Genter Vertrag zunächst insofern in eine günstige Position, als die Ergebnisse ihres Aufstandes durch die Belassung des *status quo* (Art. VI) gebilligt wurden. Für den Prinzen allein bedeutete jedoch die Durchführung der im Vertrag festgelegten Satisfaktion (Art. VII) eine weitere Beschneidung seiner Kompetenzen. Sie führte darüber hinaus zu verstärkten Eifersüchteleien zwischen den Satisfaktionsstädten[51] und der übrigen Pronvinz, die sich gegenüber diesen benachteiligt fühlte, und belastete so auch von hierher die Regierung des Prinzen. Der Satisfaktionshandel ließ durchblicken, daß das spontane Element aus dem Jahre 1572 von einer städtischen Politik verdrängt wurde, die alle sich aus den Bestimmungen des Genter Vertrages ergebenden Möglichkeiten vorteilhaft ausschöpfen wollte. Die Zubilligung eines Satisfaktionsrechts gab

[50] Zum Begriff des regionalistischen Sondergeistes vgl. Karl Griewank, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung (1955) S. 166 ff. und S. 166, Anm. 32.

[51] Satisfaktionsstädte waren die Städte, die in Holland und Seeland die spanische Seite hielten. Die Genter Union bestimmte, daß sich die Stadtvertreter mit dem Prinzen ins Einvernehmen setzen und aufgrund eines Vertrages den übrigen Provinzstädten beitreten sollten.

doch zugleich den betreffenden Städten Gelegenheit, sich unter Verzicht auf dieses Recht unter die „Obrigkeit" des Prinzen zu stellen. Davon waren sie jedoch weit entfernt. Vielmehr übten sie durch die ihnen zugestandenen Rechte im militärischen Bereich einen starken Eingriff in die „absoluten" Befugnisse des Prinzen aus. Die Satisfaktionsstädte gingen damit auch den ersten Schritt auf einem Wege, der in der Republik wieder aufgenommen wurde und zu jenen heftigen Reibungen führte, wie wir sie aus den Jahren 1617/18 (Moritz - Oldenbarnevelt) und 1650 (Wilhelm II. - Amsterdam) zwischen dem Statthalter als Inhaber bestimmter militärischer Befugnisse und den Ständen kennen.

Neben Holland und Seeland versuchten auch die anderen Provinzen innerhalb der Genter Union ihre Sonderinteressen in den Vordergrund zu stellen und ihre eigenen Privilegien gegenüber der generalständischen Verfassung zu wahren. Das Wesen der Genter Pazifikation wie auch der später folgenden Utrechter Union lag im verfassungsmäßigen Bereich also „weniger in seiner revolutionären Neuerungstendenz oder in der integrierenden Kraft eines gemeinsamen Prinzips" [52], das sich doch nur schwach zeigte, sondern viel eher in einem starken Provinzialismus, der eine typische Äußerungsform provinzialständischen Souveränitätsdenkens bis über die republikanische Zeit hinaus geblieben ist.

Obwohl dieser von den Provinzialständen getragene Partikularismus die Statthalterschaft als ursprüngliche Vertretung einer zentralen Instanz (König) übersah oder höchstens zum Objekt seiner Bestrebungen machte [53], hielt man es doch für notwendig, der Statthalterschaft eine Erweiterung des Kompetenzbereiches in Form der Schiedsgerichtsbarkeit zuzubilligen. Das war eine Bestimmung, der einmal die Erkenntnis zugrunde liegen mußte, daß allein die Statthalter in der Lage waren, ein überprovinzielles Gremium mit schiedsgerichtlichen Befugnissen zu bilden, und in der auch zum anderen klar wurde, wie wenig man diese alte Institution entbehren konnte. Bis zum Jahre 1650, dem Höhepunkt der politischen Macht der aristokratischen Regentenpartei, haben sich diese Bestimmungen formal gehalten (Art. IX, XVI und XXI der Utrechter Union).

---

[52] Vgl. Griewank, Revolutionsbegriff S. 166.

[53] Sehr scharf über den Partikularismus schreibt Guy de Malengreau, L'Esprit particulariste et la révolution des Pays-Bas au XVI siècle (1936) S. 205: „Étudiée de près, la révolution du XVIe siècle, même dans les années 1577—78, apparaît, non pas comme un mouvement anarchique de révolte, une insurrection contre une autorité détestée; elle est l'extériorisation d'un mécontentement latent, conséquence à la fois de la fermentation des idées nouvelles et des mésures impopulaires du gouvernement." Wir halten diese Formulierung Malengreaus für überspitzt. Vor allem müßte man für die inneren Verhältnisse Hollands und Seelands Einschränkungen machen. Hier zeigten sich nicht nur Ansätze, sondern sogar die konsequente Durchführung einer staatsrechtlichen Neuordnung.

Für den Prinzen war es doppelt schwierig, den ständischen Regionalismus zu überwinden. In seiner zentralen Funktion als stellvertretender Generalstatthalter — tatsächlich war ihm alle Macht des Erzherzogs Matthias gegeben — hatte er zunächst alle aus dem Partikularismus resultierenden Hindernisse zu beseitigen, was er oft nur kraft seines Ansehens und nicht kraft generalständischer Instruktion durchführen konnte. Dazu aber kam, daß er gleichzeitig Statthalter der Provinzen Holland und Seeland (später auch Utrecht) war, deren Interesse er zuvörderst zu wahren hatte. So wenigstens verstanden es die Provinzialstände dieser Provinzen, die nicht verhehlten, daß sie der Zentralregierung unter Matthias niemals gehorchen könnten. So war es zu verstehen, daß sich Wilhelm in seinen gesamtniederländischen Einigungsbestrebungen vor allem gegen den Argwohn der anderen Provinzialstände durchzusetzen hatte. Hinzu kam, daß sich ihm der brabantische Adel und die katholische Geistlichkeit wenig gewogen zeigten. Sie vermochten es jedoch nicht, sich gegen den spontanen Volkswillen durchzusetzen, wie er sich in Brabant und Gent äußerte, und selbst ihr Lösungsversuch in der Person des österreichischen Erzherzogs Matthias schlug fehl[54].

Diese demokratische Bewegung und die adlig-klerikale Opposition in Brabant und Flandern unterschieden sich wesentlich von der Entwicklung der verfassungsrechtlichen Grundlagen der Statthalterschaft in Holland und Seeland. Von einer eigentlichen Entwicklung, wie sie in Holland und Seeland doch aufgezeigt werden kann, wird man hier nicht sprechen dürfen. Vielmehr trägt die demokratische Bewegung, die den Prinzen in Brabant und in Flandern auf den Schild erhob, den Charakter des Einmaligen und Episodischen und war für die spätere republikanische Statthalterschaft im Norden der Niederlande ohne Bedeutung. Noch ehe die Truppen des Prinzen von Parma die südlichen Provinzen für das spanische Reich wiedergewonnen hatten, war in Brabant und Flandern jener Begeisterungstaumel für den Prinzen als „Vater des Vaterlandes" bereits wieder verflogen.

Es fehlte eben die ständische Verfassungspolitik, die in der Statthalterschaft wenn nicht eine unbedingt rechtmäßige so doch eine in den bestehenden Zeitumständen notwendige Institution sah. Stattdessen wurden radikale Pläne entwickelt (Gent: Hembyze), die, konsequent durchgeführt, die Statthalterschaft von vornherein ausschlossen. Es mangelte in Brabant und Flandern an einem starken ständischen „Prinzip", gemeinsam getragen von Adel und aristokratisch organisierten Städteregierungen, die geschlossen hinter dem Prinzen standen. Es fehlte die Systematik und

[54] Matthias war auf Betreiben des brabantisch-flandrischen Adels als Generalstatthalter gerufen worden.

Geschlossenheit, mit der die Stände Hollands und Seelands vorgingen, die den Aufstand nicht auf den Kampf gegen die spanische Militärgewalt allein beschränkten, wie es noch beim Abschluß der Genter Pazifikation propagiert wurde, sondern auch eine allmähliche Erneuerung der alten, aus der Monarchie überkommenen Regierungsinstitutionen wollten. Sie führten auf diesem Wege die verfassungsrechtliche Selbstbestimmung ein.

Was in Brabant und Flandern hinter dem Prinzen stand, das waren „demokratische" Gruppen, die zwar vorübergehend die Initiative übernahmen, gleichzeitig aber eine ebenso starke, auf die Macht des Prinzen eifersüchtige Adelsopposition ins Leben riefen. Wohl wird man auch hier das Vorhandensein eines neuen ständischen Staatsgedankens nicht ableugnen können. Die Instruktionen für den Erzherzog Matthias und den Herzog von Anjou legen hierfür Zeugnis ab. Es sei darüber hinaus noch daran erinnert, daß ein Mitglied der brabantischen Provinzialstände die Verfallsakte konzipierte. Was hier fehlte, war die Geschlossenheit der Front hinter dem Prinzen, so daß man weniger von einer prinzipiellen, als vielmehr von einer graduellen Verschiedenheit sprechen darf [55]. So konnte es geschehen, daß einmal durch „Zugeständnisse an den Egoismus und die Neuerungsfurcht des wallonischen Adels" [56] und den Sondergeist der brabantischen und flandrischen Städte, zum anderen aber auch durch die Militärmacht des Prinzen von Parma Brabant, Flandern und die wallonischen Provinzen für Spanien wiedergewonnen wurden.

In den Seeprovinzen Holland und Seeland waren es Adel und Städte gemeinsam, die den neuen werdenden Staat trugen und durch eine verfassungsrechtliche Neuordnung die Revolution gleichsam ergänzten. Der Aufstand führte die städtischen Regierungen, an deren Bewußtseinsbildung der wirtschaftliche Aufstieg [57] und das humanistische Bildungsideal des Erasmus gleichermaßen Anteil hatten (C. P. Hooft), aus dem monarchischen Zentralismus heraus und machte einem ständischen Föderalismus Platz, der sich in der Republik innerhalb der Provinzen und im

---

[55] P. Geyl wendet sich in seinem Aufsatz: Nederlandsche geschiedschrijvers over de scheuring der Nederlanden (De Groot-Nederlandsche gedachte) S. 106 gegen Robert Fruin, Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog (1857), der von einem tiefgehenden Unterschied der Regierungsformen in Nord und Süd gesprochen hatte. Geyl schränkt ein: „Door de scheuring treedt een diepgaand verschil in. Maar daarvoor? In Regeringsvorm? Het waren geschillen van gewest tot gewest... maar toch geen essentieel verschil tusschen de Zuidelijke en Noordelijke gewesten." Geyl wird aber die oben beschriebene graduelle Verschiedenheit zugeben müssen, die damals für das politische Geschehen von Bedeutung gewesen ist.

[56] Vgl. Griewank, Revolutionsbegriff S. 166.

[57] Den Zusammenhang zwischen Wirtschaft und Politik stellt Griewank, Revolutionsbegriff S. 167 in wenigen Sätzen dar.

Rahmen der Utrechter Union bis zu einem jede zentrale Gewalt verneinenden Partikularismus auswuchs.

Im Zuge dieser Entwicklung folgte dem Abbruch der Beziehungen nach oben zur monarchischen Zentralregierung eine Isolierung nach unten zu Gilden und Bürgermilizen. Der Märzbeschluß vom Jahre 1581 über die Ausschaltung dieser Gruppen aus dem tagespolitischen Leben stellte im Grunde schon eine erste selbstsichere Konsolidierung ständisch-aristokratischer Macht dar, die der Prinz als „Statthalter in der ständischen Revolution" gerade in dieser Zeit durch sein Verhalten noch stützte, ohne zu sehen, daß die Bedeutung der statthalterlichen Stellung unter den neuen Umständen mit der Persönlichkeit ihres Trägers stehen und fallen mußte[58]. Die Selbstisolierung der städtischen Regierungen, zu der wesentlich schon die im Laufe der Jahrzehnte vor 1572 erteilten Privilegien zur Bestallung der Magistrate und Stadträte den Grundstein gelegt hatten, ist zu einem typischen Merkmal der niederländischen Republik geworden. Sie führte so weit, daß sich die „ausgeschlossenen" Teile — die Statthalter als monarchisches Überbleibsel und die breiteren Bürgerschichten — zusammenfanden und gemeinsam den Kampf gegen die Regentenaristokratie aufnahmen. Die Unruhen in Amsterdam im Jahre 1672 bieten das Bild einer solchen Allianz[59].

Der Prinz muß dennoch die Gefahren einer solchen Entwicklung im Jahre 1576 vorausgesehen haben, als er bei der Übertragung der „hohen Obrigkeit" forderte, daß die breite Bürgerschaft über diesen Schritt zu Rate gezogen werden sollte, um eine breitere Grundlage für seine neuen Regierungskompetenzen zu schaffen. Um so eigenartiger erscheint es, daß er 1581 bei den neuen Verhandlungen dieselbe Bürgerschaft übergangen wissen wollte, entsprechend dem Wunsch der Mehrzahl der städtischen Regierungsvertreter. Der Geist dieser „oberen" Bürgerschicht bestimmte in den letzten Regierungsjahren des Prinzen weitgehend das Geschehen im staatsrechtlichen Bereich. Er äußerte sich nicht nur im Abschwörungsmanifest, in dem sich naturrechtliche Anschauungen zu positivem Recht verdichteten, sondern auch in der Wahlkapitulation für den Prinzen als Grafen von Holland und Seeland. Mit dieser Akte waren sowohl ein Höhepunkt ständischer Macht wie auch ein krönender Abschluß der staats-

---

[58] Auf Beschluß der Ständeversammlung Hollands im März 1581 wurden die Gilden und Bürgermilizen nicht mehr zu Beratungen in den ständischen Gremien hinzugezogen. Der Prinz befürwortete diesen Beschluß, da gerade zu dieser Zeit seine Stellung als „hohe Obrigkeit" zur Diskussion stand und der alte Weg der Beschlußfassung Verzögerungen hervorgerufen hätte. Für die Stadtregenten war endlich ein Vorwand gegeben, Gilden und Bürgermilizen auszuschalten.

[59] Dazu P. Geyl, Democratische Tendenties in 1672, in: Mededelingen der Koninkl. Nederl. Academie d. Wetenschappen, N. R. Deel 13 (1950) S. 12 u. 36.

rechtlichen Laufbahn des Prinzen erreicht. Diese Zeit stellte den Übergang in eine „konstitutionelle Monarchie" dar, der die Stände als konstitutierende Gewalt eher einen republikanischen als einen im alten Sinne monarchischen Charakter gaben.

Der Weg zu dieser Verfassungsform war nicht von vornherein vorgezeichnet. Man wird vielmehr mehrere Komponenten aufzeigen können, die hier zusammenwirkten: ein gewisses Eigengewicht des Fortgangs, wenn man praktisch einen alten Boden verläßt, neben den sehr einflußreichen persönlichen Elementen, die Tradition (monarchisch!) und ihr Bestreben, nicht eigentlich „revolutionär" sein zu wollen, neben den erst später auftauchenden theoretischen Überlegungen, und schließlich die Lage der Dinge (militärisch! religiös!) sind als die wesentlichen Merkmale dieses Weges zu bezeichnen.

Dieser Endpunkt in der Entwicklung der politischen Macht des Oraniers bedeutete zugleich eine Auflösung der Statthalterschaft in Holland und Seeland. Sie wurde 1585 als Institution wieder aufgenommen und mußte sich nunmehr unter veränderten Voraussetzungen entwickeln, nachdem die ständische Souveränität anerkannte Staatsgrundlage geworden war.

3. Die Situation in der Republik

Der Niederländer Pieter Bondam schreibt in seiner kurzen Betrachtung über die Staatsform der niederländischen Republik, daß als Gegengewicht zu einer unbegrenzten Demokratie und als Gegensatz zur Aristokratie immer das Statthalteramt gedient habe. Man könne in diesem Sinne mit Recht sagen, daß die Statthalterschaft das „notwendige Übel" der Republik sei[60]. Wenn von der Statthalterschaft als einem „notwendigen Übel" gesprochen wird, so bedeutet das in diesem Zusammenhang einmal, daß der Statthalter in der politischen Kräfteverteilung der Republik als eine bestimmende Kraft auftrat, zum anderen aber, daß es sich bei der Statthalterschaft nicht um eine natürliche, aus der Staatsform entspringende verfassungsrechtliche Institution handelte. In der Tat konnte auch formal die Statthalterschaft im alten, aus der burgundischen und habsburgischen Monarchie überkommenen Sinne nach der Abfallserklärung des Jahres

---

[60] Vgl. P. Bondam, Over den Regeeringsvorm van de Republiek der Vereenigde Nederlanden, in: Hist. Genootsch., VI. Serie, Deel 6 (1876) Kronijk S. 335: „Het contrapoint tegen een ongelimiteerde Democratie en de contrabalance tegen het inkruipen van een Aristocratie is altoos geweest de Stadhouderlyke waardigheid ... dat een Stadhouder een noodzakelyk kwaad in onze Republiek is."

1581 keinen Platz mehr haben. Der Statthalter als Stellvertreter einer höheren Instanz bestand nicht mehr. In den Jahren zwischen 1572 und 1581 hatten sich die Stände und auch Wilhelm für berechtigt gehalten, die Bezeichnung Statthalter im Sinne einer monarchischen Stellvertretung beizubehalten. In Wirklichkeit war jedoch mit dem Prinzen von Oranien diese Funktion in ein den Aufstand leitendes revolutionäres Amt übergegangen und eigentlich mit seinem Tode erloschen.

Daß man diese Institution dennoch in die Republik übernahm, mag einmal als „konservativer Zug" der niederländischen Revolution zu werten sein, zum anderen aber kann man es als ein Zeichen der Schwäche einer „nur-ständischen" Regierung ansehen. Es traten mit dieser Maßnahme wieder jene Zeichen zutage, die Wilhelm schon bemerkt hatte, als er zu Beginn des Aufstandes mehrmals mit seinem Rücktritt drohte: es war wieder die anfängliche Unsicherheit der Stände, wenn sie allein die Regierungsgeschäfte führen sollten. Diese Schwäche schwand erst, nachdem die ständigen Widersacher, Statthalter und Regenten ihren Streit zweimal zu einer heftigen Staatskrise hatten auswachsen lassen (1617/18 und 1650). So mag der äußere Anlaß zur Bestallung des Grafen Moritz von Oranien in der Generalstatthalterschaft des englischen Grafen Leicester zu suchen sein, dem die holländischen Stände in Moritz einen starken Gegenpol zur Wahrung ihrer provinziellen Selbständigkeit entgegensetzen wollten, und man muß die Frage stellen, warum die Stände sich selbst nicht für stark genug hielten, den zentralistischen Maßnahmen Leicesters allein entgegenzutreten[61].

Vielleicht liegt die tiefere Ursache eben in jenen Resten traditioneller Denkweise, die sich auch später noch häufig äußerte, als man dem Statthalter Friedrich Heinrich den Titel „Seine Hoheit" verlieh (1635) und unter Wilhelm III. die Statthalterschaft für erblich erklärte (1674).

In der Bestallungsurkunde für Moritz trugen die Stände in der Formulierung der neuen Situation Rechnung. Nur für den Prinzen Wilhelm I. gebrauchten sie den Titel „Statthalter", für Moritz aber galt die Anstellung als „Gouverneur en Capitein Generaal"[62]. Anfänglich vermieden sie so den aus der monarchischen Zeit stammenden Begriff, im politischen Sprachgebrauch tauchte aber dennoch später das Wort „Statthalter" wieder auf[63].

---

[61] Ähnlich verhielt sich Utrecht, das noch 1584 einen Statthalter (Adolf von Nieuwenaar) anstellte, um nicht allzu sehr in Hollands Abhängigkeit zu geraten.

[62] Eine Instruktion für die Statthalter Hollands und Seelands hat es in der Republik nicht gegeben. Van Slingelandt I S. 125 spricht von einer Instruktion von Moritz, die bei Bor II S. 665 aufgeführt ist. Jedoch ist diese niemals den erforderlichen Weg durch die Ständeversammlung gegangen.

[63] Die Bezeichnung „Gouverneur en Capitein Generaal" wurde beibehalten.

Aus den Kommissionen, die ähnlich wie die Bestallungsurkunden aus der Zeit vor 1572 sehr allgemein gehalten sind, wird man fünf bedeutsame Befugnisse der neuen Statthalterschaft entnehmen dürfen:
1) Die Sorge um die „Wahrung der wahren christlichen Religion", worunter das reformierte evangelische Bekenntnis gemäß den Bestimmungen der Akte aus dem Jahre 1576 zu verstehen war.

2) Die Handhabung der Rechtsprechung. Zusammen mit den seit 1572 aller politischen Befugnisse entkleideten Räten des Justizhofes mußte der Statthalter für eine ordentliche und geregelte Justiz Sorge tragen. Es scheint jedoch, daß die Befugnisse des Statthalters nur für den Kompetenzbereich des „Hof van Holland" (Justizhof) gültig waren, da in der Kommission nichts über das Verhältnis zu dem im Juli 1581 errichteten „Hohen Rat" (Berufungsinstanz) ausgesagt wurde[64].

3) Die Neubildung der Magistrate. Es handelt sich hier wohl um die wichtigste politische Funktion, die man dem Statthalter zuerkennen konnte. Dieses Recht stellte eine ebenso konkrete wie im Hinblick auf die ständischen Regierungsprinzipien anomale Funktion des Statthalters dar. Die Ernennung der städtischen Magistrate, die gemäß den alten Privilegien aus der burgundischen und habsburgischen Zeit die *Wahl* durch Statthalter und kommittierte Räte — eine Provinzialinstitution der republikanischen Zeit — *aus einem Wahlvorschlag* der Städte vorsah, wurde somit einfach aus der Zeit der monarchischen Regierungsform übernommen. Nur wenige Städte — unter ihnen auch ter Goes nach der Satisfaktion von 1577 — durften ihre örtlichen Regierungen nach eigenem Gutdünken ergänzen, auffüllen oder neubesetzen. Da nun die Stadtregierungen entsprechend der Zahl der neuzubesetzenden Magistratssitze die doppelte Anzahl von Bürgern in ihrem Wahlvorschlag benennen durften, war ihnen immerhin die Möglichkeit gegeben, ihnen angenehme Kandidaten aufzustellen, unter denen der Statthalter seine Wahl treffen mußte. So zeigte die Republik einerseits wohl gerade in diesem Punkte ihren stärksten monarchischen Zug, der noch auf die monarchische Zentralisation ausgerichtet war. Andrerseits sollte man jedoch die Macht des Statthalters nicht zu hoch einschätzen, da der städtische Wahlvorschlag doch eine diese Macht einschränkende Wirkung hatte.

Gefährlich wurde diese Funktion für die städtische Selbstbestimmung erst, wenn der Statthalter außer der in den Privilegien festgelegten Zeit nach seinem Willen ohne das städtische Vorschlagsrecht eine Neubeset-

---

[64] Unter den Kompetenzbereich der Berufungsinstanz begab sich auch Seeland 1587. Der „H. R." bestand anstelle des „Großen Rats" von Mechelen. 1587 wurde bestimmt, den Präsidenten von dem Statthalter aus einem dreifachen Wahlvorschlag der Stände wählen zu lassen.

zung durchführte. Hier konnte die Anomalie der statthalterlichen Institution in der Republik eine für ihre staatsrechtlichen Prinzipien ungünstige Auswirkung zeigen. Wenn es zu solchen Schritten gekommen ist, so lag die Schuld nicht zuletzt an der Formulierung des Bestallungsbriefes, wo es hieß: die Statthalter dürften die Neubesetzung vornehmen „daer 't selve van noode weesen sal". Diese Worte erwiesen sich später für viele Interpretationen zugängig, die im politischen Kampf zwischen Statthaltern und Regenten nach der jeweiligen politischen Konstellation ausfielen. So war es doch keineswegs ersichtlich, ob der Statthalter oder die Stände oder gar beide zusammen die geforderte „Notwendigkeit" bestimmen sollten. Da in der politischen Praxis Unruhe und Aufruhr in den Städten fast immer ein Ergebnis des statthalterlich-ständischen Kampfes darstellten, zeigte sich diese „Notwendigkeit" von vornherein parteigebunden. Moritz setzte sich in den Jahren 1617/18 während des Kampfes gegen Oldenbarnevelt über solche Formalitäten einfach hinweg, als er die städtischen Magistrate nach seinem Gutdünken ernannte. Nachdem er dann die Ständeversammlung vor vollendete Tatsachen gestellt hatte, verlangte er noch eine Indemnitätsakte, die ihm die Stände auch zubilligten.

Dieser Streit zwischen Statthaltern und Regenten erhellt, wie sehr die Macht des Prinzen Wilhelm I. in der Übergangszeit von 1572 bis 1584 eine durch den Kampf gegen Spanien bedingte Funktion gewesen ist. Genauere Bestimmungen über die Magistratsveränderungen außer der Zeit hatten die Stände deshalb in die Übertragungsakten der Jahre 1575/76 gesetzt, weil es vorkam, daß sich in einigen Städten spanientreue Magistrate festsetzten, deren Beseitigung sowohl im Interesse des Prinzen als auch in dem der Stände liegen mußte. Sogar noch zu Beginn der Statthalterschaft des Grafen (später Prinzen) Moritz zeigten sich in Gelderland solche Fälle. Nachdem aber einmal die ständische Macht konsolidiert war und auch die militärische Situation sich günstiger gestaltet hatte, empfanden die Regenten dieses statthalterliche Recht der außerzeitlichen Neubesetzung städtischer Magistrate als eine Anmaßung, die allein dazu geeignet war, ihnen gegenüber die statthalterliche Macht zu erweitern. So bestritt Hugo Grotius in seiner Apologie aus dem Jahre 1618 ganz im Geiste provinzialständischer Souveränität heftig diese Befugnis des Statthalters, ohne sich dabei von Parteilichkeit freimachen zu können[65].

---

[65] Huigh de Groot, Verantwoordingh van de uvettelijcke Regieringh van Hollandt ende Westvrieslandt (1622) S. 95 ff. Diese Abhandlung ist in Form eines Pamphlets abgefaßt, das ganz unter dem Eindruck der radikalen statthalterlichen Maßnahmen, denen Grotius selbst zum Opfer fiel, entstanden ist.

4) Dem Statthalter oblag die Vergabe von Ämtern. Welches von altersher die Ämter waren, deren Verteilung dem Statthalter zustand, darüber geben die Bestallungsurkunden der Landesherren aus der monarchischen Zeit sowie die hierzu erlassenen Verordnungen keine genaue Auskunft. Erst nachdem der Graf von Leicester Holland verlassen hatte, wurde am 29. Februar 1589 in der Provinz Holland der Beschluß gefaßt, alle Ämter, die vorher vom Landesherrn besetzt worden waren, dem Statthalter zur Verfügung zu stellen. War eine Bestallung vorgesehen, so durften die Stände drei Kandidaten vorschlagen, unter denen der Statthalter seine Wahl zu treffen hatte. Ähnlich wie bei der Magistratsbestallung lag auch hier der Vorzug bei den Ständen[66].

Es finden sich also in den statthalterlichen Bestallungsbriefen jene Befugnisse wieder, die auch schon vor 1572 in den „Kommissionen" festgelegt worden waren, mit dem Unterschied, daß ein formales Abhängigkeitsverhältnis nunmehr von den Ständen als Grundlage diente und es deren Absicht nicht war, den Gouverneur (Statthalter) zu Beratungen in Staatssachen hinzuzuziehen oder gar die Verwaltung allein zu überlassen. Dennoch genügten diese aus der monarchischen Zeit überkommenen Befugnisse, um die Regenten nach einiger Festigung der militärischen Lage und Sicherung der Republik den Kampf gegen ihr eigenes Werk, gegen die statthalterliche Gewalt, aufnehmen zu lassen, die sich nun nicht nur im politischen Bereich zeigte[67], sondern auch in militärischen Fragen wirksam werden konnte.

5) Durch die gleichzeitige Bestallung des Statthalters als Provinzialkapitän war auch die alte monarchische Doppelfunktion wieder gegeben. Die militärische Gewalt verlieh, wie die Praxis später zeigte, den politischen Befugnissen erst ihren Nachdruck. Die Ereignisse aus den Jahren 1618 und 1650 machen das deutlich. Mit der Übertragung militärischer Gewalt knüpfte man weiterhin an die Zeit Wilhelms I. an, dem 1576 absolute Gewalt in militärischen Dingen übertragen worden war. Sie machte nunmehr einen wesentlichen Teil der statthalterlichen Gesamtmacht aus. Die in Moritz' Bestallungsbrief sehr allgemein gehaltenen Worte über die tatsächlichen Befugnisse als Provinzialkapitän fanden 1590 in einer Antwort der Stände an den Grafen Hohenlo nähere Erläuterung, wo es hieß, der Statthalter dürfe als Provinzialkapitän zusammen mit den kommittierten Räten, die ihm ja auch in seiner politischen Funktion zur Seite standen, die Garnisons- und Grenzstädte mit Truppen belegen und ver-

---

[66] Vgl. van Slingelandt I S. 128 ff.

[67] Erst 1637 wurde Prinz Friedrich Heinrich vom Adel zum „ersten Mitglied" erhoben und erhielt in dieser Eigenschaft Zutritt und Stimmrecht in der Ständeversammlung. Ein Ereignis, das van Slingelandt I S. 135 mit Recht für eine Republik als zu gefährlich ansieht.

stärken sowie Truppenwechsel und Truppenverlagerungen durchführen[68]. Dieses sogenannte Patentrecht, das den Oberbefehl über alle Truppen einschloß, erwies sich später als eine gefährliche Macht, als Wilhelm II. gegen Amsterdam zog (1650)[69]. Verbunden mit dem Ansehen, das die oranischen Statthalter bei den Truppen genossen, worüber Hugo Grotius in seiner Apologie aus nächster Anschauung zu berichten weiß[70], konnte es die Statthalter zu einer sehr wirksamen politischen Macht im Streit mit den Regenten werden lassen. So kann auch erst aus der Kombination von politischer und militärischer Befugnis die wirkliche Gewalt des Statthalters richtig verstanden werden[71].

Obwohl die Regenten selbst die Statthalter einsetzten, ist niemals das richtige Verhältnis zwischen der neuen staatstragenden Gruppe und dem Statthalter als dem „Überrest" einer abgeworfenen Regierungsform gefunden worden. Die Regenten fühlten sich bald beengt von einer staatlichen Institution, die mit ihrem Staats- und Souveränitätsbegriff, wie sie ihn im großen Memorandum vom Oktober 1587 gegen Leicester niederlegten, nicht übereinkam. Für sie wurde die Statthalterschaft gleichsam eine Einschränkung ihres provinzialständischen Regionalismus, wie er sich schon zur Zeit von Matthias und dem Herzog von Anjou gezeigt hatte und sich nunmehr in der städtischen Aristokratie immer weiter festigte. Es war dieselbe Aristokratie, die 1585 zur Wahrung ihrer provinziellen Selbständigkeit gegenüber Leicester den Prinzen Moritz zum Statthalter ernannte, um damit eine exponierte Persönlichkeit gegen die Zentralisierungsbestrebungen Leicesters — gleichsam als regionales Gegengewicht — zu haben. Nach Leicesters Abzug verlor sie aber denselben Statthalter und auch seine Nachfolger an die Zentralregierung der Utrechter Unionsprovinzen und geriet in Gegensatz zu ihm.

Die Zeit des Erzherzogs Matthias und des Herzogs von Anjou wiederholte sich bei Leicester. Dessen Platz nahmen in der Folgezeit die oranischen Statthalter ein, mit dem Unterschied jedoch, daß ihre Stellung in der generalständischen Zentrale rein militärischer Natur war und keine politischen Befugnisse enthielt[72]. In dieser Funktion als „Generalkapitän" der Union — wohl zu unterscheiden von der Stellung eines Provinzialkapitäns — versuchte der Statthalter die immer auf ihre Selbständigkeit

---

[68] Vgl. ebd. S. 137.

[69] Die kommittierten Räte wurden bald von der Beratung ausgeschlossen, da schnelles Handeln im Kriege erforderlich war.

[70] H. de Groot, Verantwoordingh S. 105 ff.

[71] van Slingelandt I S. 143 macht es sich zu einfach, wenn er entscheidet, daß die statthalterlichen Befugnisse der monarchischen Zeit weit höher einzuschätzen sind als zur Zeit der Republik. Es mag hier auf die Kombination politischer und militärischer Gewalt hingewiesen werden.

[72] Von Sitz und Stimme im Staatsrat soll hier abgesehen werden.

bedachten „Vereinigten Republiken der Niederlande" zusammenzuhalten. Das mußte ihn in Gegensatz zu seinen Provinzen bringen, deren Statthalter er war. Weiterhin konnte er — ohne alle politischen Befugnisse in dieser Eigenschaft — seine militärische Gewalt nur dann zur Geltung bringen, wenn die Mehrzahl der Provinzen hinter ihm stand (Moritz gegen Utrecht 1610)[73]. Sie mußte jedoch noch schwieriger werden, wenn die mächtigste Provinz, nämlich Holland, der Unionsexekutive unterliegen sollte (Wilhelm II. 1650).

Der statthalterliche Kampf gegen eine partikularistisch gesinnte Aristokratie äußerte sich in erster Linie im Raume der Utrechter Union, die, wie Waddington meint, den Charakter einer „konstituierten Anarchie" trug[74]. Allein in der Aufgabe, die auseinanderstrebenden Teile der Union zusammenzuhalten und die militärischen Funktionen der Gesamtheit zu übernehmen, lag für den Provinzialstatthalter die Möglichkeit, aus dem Bereich provinzialständischer Souveränität in einen Raum relativ großer Selbständigkeit vorzustoßen. Das ist tatsächlich den Prinzen Friedrich Heinrich, Wilhelm II. und Wilhelm III. gelungen.

So ist es auch zu erklären, daß beim Abschluß außenpolitischer Verträge (z. B. Vertrag zwischen Richelieu und Friedrich Heinrich 1635) der Provinzialstatthalter als wichtigster Vertreter der Republik angesehen wurde. Vielleicht erklärt sich auch so das Wort vom „Generalstatthalter", das nicht berechtigt ist, da es diese Institution in der Republik niemals gegeben hat und formal auch nicht geben konnte. Wenn sich irgendwo in der Republik das monarchisch-zentralistische Moment der Statthalterschaft geäußert hat, dann ist es in der militärischen Funktion als Generalkapitän gewesen.

---

[73] Die Oranier hatten die Statthalterschaft in entweder 5 oder 6 Provinzen. In Friesland und Groningen (hier nicht immer) saß der nassauische Zweig in diesem Amt.

[74] A. Waddington, La République des Provinces-Unies en 1630 (1893) S. 47.

Eine medizinisch-alchemistische Sammelhandschrift des Augsburger Paracelsisten Gabriel Örtel

von Gerhard Eis

Bei einem kurzen Besuch in der Leopold-Sophien-Bibliothek in Überlingen stieß ich in dem dortigen Cod. CLVI (Nr. 23) auf Paracelsus-Exzerpte, die bisher nicht bekannt waren. Der Band ist eine wenig ansehnliche Papierhandschrift mittleren Formats (17,5 × 12,5 cm), in einen Pergamentumschlag gebunden und inhaltlich durch die Überschrift „Ein Schön Kunstbuch" einigermaßen richtig, aber unzureichend gekennzeichnet. Er wurde im Jahre 1613 geschrieben. Er enthält kleinere medizinische und alchemistische Texte, die bis jetzt noch keinerlei Beachtung gefunden haben und in ihrer Mehrzahl wohl auch kein besonderes Interesse verdienen.

Die Hauptpartien wurden von einem Schreiber eingetragen, der seinen Namen mehrmals nennt: *Gabriel Örtel* (auch *Örtl*) Bl. 54r, 83r, 87v, abgekürzt *GÖ* auf Bl. 51r, 82r, 82v und *GaÖ*, bzw. *GabÖ* auf Bl. 1r. Bei der ersten Nennung auf Bl. 1r ist die Jahreszahl 1613 und neben dem abgekürzten Namen die Ortsangabe *Augustinus* mitgeteilt. Da von diesem Gabriel Örtel gerade auch jene Partien eingetragen wurden, die aus Schriften Hohenheims stammen oder auf diese hinweisen, kommt der Überlinger Handschrift Bedeutung für die Paracelsus-Forschung zu, denn Örtel gehörte zu jenen Paracelsisten, die Handschriften Hohenheims besaßen. Er stand in persönlicher Verbindung mit Dr. Carolus Widemann in Augsburg, der die jetzt in der Leidener Universitätsbibliothek befindliche Paracelsus-Sammelhandschrift Cod. Voss. Chym. 4⁰ Nr. 17 mit eigener Hand geschrieben hat. Dr. Widemann erhielt die Textvorlagen, nach denen er seine Abschriften anfertigte, von den Straßburger Bürgern Johann Vogler und Kaspar Ulrich Hartenfels, dem Medizinstudenten Johann Molitor und den beiden Augsburger Bürgern Asmus Roth und Gabriel Örtel. Er nennt den letzteren mehrmals ausdrücklich als Darleiher, so vor einem Traktat Bl. 53r—65v: *Liß disen volgenden Tractat wohl, Ist Ja Teütsch genueg, vnder Augen geredt, hastu die gnad nitt zue verstehen, so bleibs allso: gab. Örtell.* Dazu ist am Rande noch angemerkt: *Von Hern Gab. Örttl Mir gelihen M: Decembrj Anno 88.* Auf Bl. 65v—66v folgt der Traktat *„De Lapide Philosophico, qui Lapis Amoris appellatur"*, zu dem Widemann am Rande ebenfalls mitteilt: *Herr Gab. Örtell Mir geliehen M. Dec. Ao. 88*[1].

Außer diesen Notizen in der Leidener Handschrift war bis jetzt nichts über Gabriel Örtel bekannt. Da er sich in der Überlinger Handschrift als Augsburger zu erkennen gibt, empfahl es sich, eine Anfrage an das

[1] Karl Sudhoff, Paracelsus-Handschriften, gesammelt und besprochen, I. Hälfte (1898) S. 179—186 (Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften, II. Teil)

Augsburger Stadtarchiv zu richten. Die Antwort des Direktors, Dr. H. F. Deininger, sei hier ungekürzt wiedergegeben[2]: „Gabriel Örtel ist im Jahre 1550 zu Augsburg als Sohn des Kanzleischreibers Franz Örtel (Ertel) geboren. Am 24. Februar 1573 vermählte er sich mit Jakobine Rehlinger, der Witwe des Augsburger Patriziers David Rehlinger, der 1571 in jungen Jahren starb. Ihr Vater hieß Leonhard Rehlinger. Zunächst war er wohl im Geschäft seines Schwiegervaters tätig und wohnte bei ihm in der Schongauergasse. Um 1587 beging Gabriel Örtel einen Ehebruch, für den er mit 25 fl bestraft wurde. Schon seit 1581 steuerte er von einem Haus in der St. Georgengasse, dann seit 1594 von einem Haus im Viertel „Heilig Kreuzer Tor extra". Im Jahre 1601 übernahm er das Haus Johann Bangarttners im Viertel „Salta zum Windprunnen", das er bis zu seinem Tode im Jahre 1616 bewohnte. Von seiner Frau hat er sich wohl frühzeitig getrennt, da ihr bedeutendes Vermögen — sie bezahlte 18 fl Steuer, er dagegen nur 1 bzw. 2 fl — nicht in seine Hände überging. Über seine geistigen Interessen und seine berufliche Tätigkeit konnten wir vorerst leider nichts feststellen."

Zwischen der Herstellung der beiden Handschriften, die nun in Leiden und in Überlingen verwahrt werden, liegen 25 Jahre. Sie zeigen, daß Örtel auch noch in reiferen Jahren den wissenschaftlichen Neigungen seiner Jugend treu geblieben ist. Es war die Medizin und in noch stärkerem Maße die Alchemie, die sein Interesse beanspruchten. Wir dürfen vermuten, daß er ein Sammler paracelsischer Schriften war, wenngleich nicht alles, was er als Autographen ansah, von Hohenheims eigener Hand stammte. Es ist durchaus möglich, daß er 1613 dieselben Quellen exzerpierte, die er 1588 dem Arzte Widemann geliehen hatte. Über einem alchemistischen Rezept auf Bl. 47r der Überlinger Handschrift steht als Überschrift die Jahreszahl 1590. Auf Bl. 90r behauptet er, aus einer von Paracelsus selbst geschriebenen Quelle zu schöpfen: *Von Thephrasti Eigner hand, verschlagen gnueg geschriben, wie sein brauch.* Kannte er wirklich paracelsische Autographen?

Der Überlinger Codex enthält 108 Blätter. Davon sind 59v—66v, 69r—73v, 79rv, 94rv, 96v, 99v—100v und 102v—105r leer. Auf der ersten Seite stehen folgende Verse, von der Hand Gabriel Örtels eingetragen:

Anno
1613
In alle deine sachen förchte Gott
So wirstu auff Erden nit zu spot
Im sag allein Lob Ehre vnd danckh
die Zeitlich Ehr die wert nit lang.
GaÖ Augustinus
On Gottes Sögen vnnd gunst
Jst wissenschafft vnd khunst vmb sunst
wan Gottes sögen vnd gunst nit will
so hülfft wüssenschafft vnd kunst nit vill
Gab: Ö
Zaccaria Půffenauser.

[2] Vom 25. April 1958.

Den Inhalt des Bandes bilden Abschriften und Auszüge von kleineren medizinischen und alchemistischen Texten, sämtlich in deutscher Sprache. Anfangs überwiegen die medizinischen Stücke, später gewinnen die alchemistischen das Übergewicht. Die ersten Eintragungen haben folgende Überschriften: Bl. 1r *Für Rott hopete gesüchter / Salamon M:*, Bl. 1v *für Rötte vnder dem Angesicht*, Bl. 1v *für Ein hiczige Leber*, Bl. 2r *Ein senffte guette Burgacz*, Bl. 2r *Die Süesse auß den Crametpör Zu Ziehen.* Bei mehreren Rezepten sind die Namen der Verfasser oder Gewährsleute angegeben. Es handelt sich bei diesen Personen z. T. um Zeitgenossen des Schreibers, z. T. um ältere Autoritäten. Vereinzelt werden auch Namen von Patienten genannt. Im Folgenden werden diese Nennungen, die Anhaltspunkte für die Beziehungen Gabriel Örtels zu anderen Gelehrten enthalten, aufgezählt.

Bl. 3r *Ein bewertte kunst für den schwindel f. frenckh.*
Bl. 3v *Ein bewertte kunst für ein Nabelbruch fraw Maria frenckhin.*
Bl. 4r *Ein guet Brandselblin f: vrsula Örtlin.*
Bl. 9v *Ein guet Zimet Öl* usw. *vom Altten pfeüner Nürmberg.*
Bl. 7v *Für den kaltten vnd hiczigen Brand Zue: löschen von dem Triembach.*
Bl. 9r *Extraction Olis*[3] *vom herrn Müllpacher.*
Bl. 15v *von Carlij.*
Bl. 17r *Proceß so ich von dem Alten Zettel, so mir D. B. geben, abgeschriben hab; wie dann diß hernachvolgends alles von seinem arbaitten ist.*
Bl. 29r *von dem D. B. bekhommen.*
Bl. 32r *Ein Anders Einbringen, hat auch der D. P. gearbait durch den* ♁♂
Bl. 34r *Seind auch deß D. P. arbeitten, die der weinold gehabt.*
Bl. 34r *Nun volgen die zwen proceß, wie mirs der D. B. selber geben hat.*
Bl. 40v *Melchior Schirmers Proceß auf den* ☿ *vnd* ♃ *vom D. P.*
Bl. 41v *wie du in deß Dauids proceß fündst.*
Bl. 42r *NOTA. ferner hatt der Dauid angezaigt.*
Bl. 43r *Gradation* ☽ *von E. S.*
Bl. 43v *Ein warhaffte Tinctur vom Isaac. B*[4]*. Darunter: Opus verissimum W. K.*[5].
Bl. 47r *Niderschlag vom E. S.*
Bl. 49r *M B löfflers von Jnßbruckh Seneckh puluer ser guett.*

[3] Im *O* befindet sich ein Punkt: es könnte sich also um das Zeichen für Gold (= Sonne) handeln.

[4] Damit könnte derselbe „Philosophus Isaac" gemeint sein, dem im Leidener Cod. Voss. Chym. fol. 26 ein Text „De Proiectione" zugeschrieben wird; vgl. auch den Wolfenbütteler Cod. extrav. 264, 31 und Kopenhagen, Gamle kgl. Saml. Nr. 1720, 4°.

[5] Die Initialen könnten auf Wolfgang Kapler bezogen werden, der in einem gereimten Pasquill *„Colloquium Doctorum Wolfgangj Kapplerj et Christophorj Schafferj cum Theophrasto Paracelso"* auftritt (überliefert in derselben Leidener Hs., die Gabriel Örtel als Darleiher von handschriftlichen Textvorlagen nennt).

Bl. 49v *Von herr Caspar von Schönberg den ♀ geschmeidig zu machen.*
Bl. 50r *Separation*[6] *Im villach.*
Bl. 50v *Vom Hanß Eberlin.*
Bl. 69v *Hern Probst von Sarbendten. P. C. P.*
Bl. 74v *pilulen von hasßlmair*[7].
Bl. 74v *von hern hasßlmair.*
Bl. 81v *Halmeir*[8].
Bl. 59r Eine Besitzereintragung a. d. J. 1685: J. A. Parthenschlager lüftet ein Geheimnis über den früheren hohen Stand seines Großvaters.
Bl. 107r *Capaunen zu schopen von Hanß Jacob Kydt.*
Bl. 107r *Wider den Schlag ein bewertter Segen vom Kydt.*

Bereits aus dieser Aufzählung ist zu erkennen, daß Gabriel Örtel ziemlich viele und recht verschiedenwertige Quellen benützt hat. Auf eine Zettelsammlung, die Bl. 17r erwähnt wird, weisen auch noch andere Eintragungen. Daß sie sehr reichhaltig war, wird man aus der Angabe auf Bl. 75r erschließen dürfen, wo er neben einer Rezeptüberschrift *Turbit Mineralis* angibt: *Zötl N: 702.* Diese Eintragung ist mit anderer Tinte als der Haupttext geschrieben. Einen Überblick über den reichen und bunten Inhalt des Bandes gibt ein Register auf Bl. 101r—102r.

Inmitten dieser Collectaneen finden sich mehrere Paracelsus-Exzerpte, bzw. Texte, die Gabriel Örtel für paracelsisch hielt. Es mag sein, daß sich auch unter den anonymen Stücken Paracelsica befinden. Wir sind aber leider noch nicht in der Lage, sie als solche zu erkennen und herauszustellen[9]. Wir heben im Folgenden nur jene Partien heraus, die vom Schreiber selbst mit Paracelsus in Verbindung gebracht wurden.

Die erste Erwähnung Hohenheims findet sich auf Bl. 15v. Da liest man unter der Überschrift *„Memorial"* folgendes: *Theophrastus jn seinem Büchlin Vom Tarter vnd seinem Vrsprung Meldet am 16 Capitel Von einem Saurprunen jm Engenden zue S: Moritzen, derselb Lauff jm Augusto Zum Sewersten. der sey nit allein für den Stein vnd grieß Ein solich perseruatiff, der in Ordenlicher weyß wie ein Artzney Trinckhe, der khinde von kheiner kranckheit sagen, der geleich er in Europa nit funden. Jst an Ogemelttem Capitl zu lessen.* Das bezieht sich auf das „Buch von den tartarischen Krankheiten", das Paracelsus 1537/38 verfaßt und dem mit ihm befreundeten Pfarrer Johann von Brand in Eferdingen gewidmet hat. Darin kommt die entsprechende Stelle in folgendem Wortlaut vor[10]: *aber ein acetosum fontale das ich für alle, so in Europa erfaren hab, preis, ist in Egendin zu Sanct Mauriz, derselbig*

[6] Hs. *Sepastion*
[7] Damit dürfte Adam Haselmeyer gemeint sein, ein Tiroler, der angeblich 1607 dem Figulus einen Text *„Ad Tincturam Physicorum Processus"* mitteilte (Cod. Ms. Chem. 4°58 der Landesbibliothek in Kassel); Weiteres über ihn s. Sudhoff, Paracelsus-Handschriften S. 748, 809 f.
[8] Dürfte gleichfalls auf Adam Haselmeyer zu beziehen sein.
[9] Wertvolle Hilfe bei der Identifizierung von Paracelsus-Exzerpten liefert Karl-Heinz Weimann, Die deutsche medizinische Fachsprache des Paracelsus, Erlanger phil. Diss. 1951 (darin: Wörterbuch S. 191—564; ungedruckt).
[10] Zitat nach Sudhoffs Ausgabe Bd. XI (1928) S. 99.

lauft im augusto am seuristen. der desselbigen tranks trinket, wie einer arznei gebürt, der kan von gesuntheit sagen und weißt von keinem stein noch sand nicht, er weißt kein podagra, kein artetica usw. Der erste unvollständige Druck dieser Schrift erschien o. O. 1563, der erste vollständige 1564 in Köln. Auch handschriftlich kommt der Text vor (Wiener Hs. 11 114, Bl. 1—72, 16^2. Jh.).

Der wertvollste Teil der Handschrift steht auf den Blättern 83r—90v. Zu Beginn und am Schluß dieser Partie wird Paracelsus mit Namen genannt und eine der Zwischenüberschriften nennt — ohne Verfasserangabe — den Titel eines Werkes, das seit alters Paracelsus zugeschrieben wurde. Wir teilen hier diese Texte in genauem Anschluß an die Hs. vollständig mit, obwohl sich der Nachweis, daß es sich um echte Paracelsica handelt, nicht führen läßt. Unsere Versuche, eine Parallelüberlieferung zu ermitteln, haben zu keinem Ergebnis geführt. In den von Sudhoff herausgegebenen 14 Bänden der Gesamtausgabe der medizinischen, naturwissenschaftlichen und philosophischen Schriften Hohenheims finden sich diese Texte nicht, auch nicht in den 2 bisher erschienenen Bänden der theologischen und religionsphilosophischen Schriften. Unser Abdruck schließt sich aufs engste an die Handschrift an. Die Marginalien und sämtliche Erläuterungen werden als Fußnoten gegeben.

(Bl. 83r) *MEMORIAL.*

Theophrastus

Der mensch vnd sein starckhe jmagination ist mehr dan daß gestirn, dan die jmagination geet auß dem fundament vnd wurtz des menschen. Vnd der mensch regiert das astrum. Auff das volgt, das der werckhmeister daß gestirn ist. Vnd waß also die jmagination heist, das geschücht, dan der mensch hat zu gebietten denen dingen allen, die jn jme seind.

D: B.

Dan das wort jst fleisch worden vnd wonet in vns[11]*, vnd durch dasselbig wort ist himel vnd erden erschaffen*[12]*. Diser ist noch in aller creaturn kröfftig vnd würckhlich, vnd alle creaturen seind jm alß jrer seelen billich vnderthon. Vnd der microcosmus hat aller creaturen seelen in sich vnd alß ein herscher vber alle dise. Wegen des hohen verbj viat jn jm seind auch die vnfixe spiritus fix vnd die fixe vnfix, alles durch vereinigung des philosophischen ☿ vnd ♆ r. Des sey dem weysen genueg gesagt. Gab: Örtl.*

(Bl. 83v) *A: V: S.*

Dise ding thuet der olimpische geist, der von allen werckhen des leibs den schatten reist. Jn dem olimpischen geist ligt die kunst Cabalistica mit jrn annexis, welche khunst bewert, das der jmagination oder einbildung vil mehr möglich ist, jn dem so die zuesamenfiegung[13] *der olimpischen geister sich verfüegen. Dan zu gleicher weiß wie die sichtbare corper zuesamen khomen, also khumen auch die olimpischen geister oder schöpfung (welche das gestirn sein) jm menschen zuesamen. Diese vnd andere vil mehr sachen sein geschriben in dem Buch Cabalia*[14]*.*

---

[11] Johannesevangelium 1, 1.

[12] Am Rande: *GO.*

[13] Am Rande: *Theop.*

[14] Das Interesse für die Kabbalistik war in Deutschland seit den ersten Dezennien des 16. Jahrhunderts rege. An der Spitze der Literatur stehen Reuch-

Das Leben des menschen ist nichts dann ein astrallischer balsam, ein balsamitische jmpresion[15], *ein himelisches vnsichtbares* △, *ein eingeschlossener lufft, ein tingierter saltzgeist. Anderst vnd deutlicher khan man es nit nennen, wiewol es mit villen vnd andern namen genent mecht werden; weiln aber die fürnembste alhie vermelt, mögen die andern geschwigen werden.*

(Bl. 84r) *NB der lufft ist der geist gottes im himel vnd auf erden, dan das* △ *jst die seel vnd der lufft der spiritus. Darumb ist der lufft groß, dann er trögt* △ *vnd* ▽ *mit sich in seinem bauch.*

Der mensch soll der nattur meister sein, dan der mensch ist ewig, die nattur aber nit, dan die andern geschöpf sein der seelischen quinta esentia beraubt. Darumb soll der mensch zue dem ewigen gehaltten werden, vmb deß willen er geschaffen ist, das er ein rhein herz gegen gott hab. Waß ist ein ding ohn sein ambt, dar zue es geschaffen ist, alß das hirn ohn weyßheit, das herz ohn rheinigkeit, augen ohn sehen? Dann wan etwaß nit sein solt im menschen, so wers nicht geschaffen vnd er het es nicht. Die seel des menschen ist die vernufft, die dan ist vber die quintae (!) *esentia. Vnd so die vber die quinta E: ist, fierts doch quinta esentia mit. Allso die ohren sollen hörn, so ist die seel der richter des gehörs. So ein stuckh der q: esentia ist, das /* (Bl. 84v) *dar groß würdt, sein tod ist jm finstern leben. Darumb hörns vnd sehens nit vnd haben khein vernufft. Aber alles das jm menschen ist, das jst lebenhafftig vnd ein empfindtliches leben. Andere ding thuen wol jre werckh, aber ohne entpfindtlicheit jrer selbst. Darumb vermag ein rhein keusch herz durch das jnbrinstig gebet vil bey Gott.*

Die alhamia jst ein rheine vnd ewige junckfraw, last khein vnuerstendigen menschen zue jr. Sy will ein jmaginierenden oder einbildenden menschen haben, dern jch bey vnsern zeitten[16] *noch wienig gesehen. Niemand laß sich sein rationem verfürn. Sy khan nicht sein ohn jrrung, dan jr hangt seer vil vom jdolo an. In mente ist integligentia* (!) *Vera. Der sollen wir volgen, nit rationi. So werden wir jnnen werden, warumb*

---

lins '*De arte cabbalistica libri tres Leoni X. dicati*' (1517) und Paul Ricios '*De Anima Coeli Compendium*' (1519). Agrippa von Nettesheim war der Kabbalistik sein ganzes Leben lang ergeben, er sammelte kabbalistische Handschriften (vgl. Lynn Thorndike, A History of Magic and Experimental Science V, 1941, S. 130). Eine Liste von kabbalistischen Schriften, die um die Mitte des 16. Jahrhunderts bekannt waren, veröffentlichte Robert Constantinus 1555 zu Paris ('*Nomenclator insignium scriptorum*'). Paracelsus hat sich mit der Cabbalistik wiederholt beschäftigt (s. Sudhoffs Paracelsus-Handschriften S. 685).

[15] Am Rande: *T*

[16] Am Rande: *AVS.* — Dieser Absatz erinnert an Richard von St. Victor († um 1173), der die verschiedenen Seelenvermögen in *imaginatio, ratio* und *intelligentia* einteilte. Ich habe früher bereits darauf hingewiesen, daß eine Bamberger Handschrift den vom sogenannten Mönch von Salzburg ins Deutsche übersetzten Osterhymnus des Adam von St. Victor († 1192) mit lateinischen Interlinearglossen darbietet, die den christlichen Gehalt im alchemistischen Sinne interpretieren (Mittelhochdeutsche Lieder und Sprüche, 1949, S. 226). Sollte es etwa eine bestimmte Schule, Richtung oder Mode in der Alchemie gegeben haben, die sich mit besonderer Vorliebe auf die Victoriner-Mystik berief und sich von ihr inspirieren ließ?

die magj so selzam ding geschriben, werden auch leüchtlich versteen khinden, waß / (Bl. 85r) *daß sey, waß der arzt vber alle andere wissen soll, wie in Gott an sein stat gesezt, dem kranckhen zuhelffen. Darumb jm geben sein jnstrumenten, das er doch kheinem andern menschen gegeben hatt dan dem artzt allein. Dauon jch diß capitel hab sezen müessen vnd auch anzeigen, wie dise digestion zuegeet, nemlich daß sy nit sey natturalis, sunder ganz vnd gar göttlich. Die erst operation des berckhmans ist natturalis, die ander ist diuina, dan gott wüerckt hie allein, vnd der artzt sizt an seiner stat, hat das jnstrumentum diuinum jn der hand, macht damit waß im beuolen ist. Nun geschücht die würckhung dergestallt: Gott, da er die welt geschaffen, sprach ein wort vnd es geschach — allso hie auch. Sobald ☿ disen gwallt gottes enpfindt, so ist er nit mehr ☿, sunder luna. Vmb solcher schnellen vnd wunderbarlichen wirckhung willen heist diß werckh magisterium.* / (Bl. 85v) *Gott hat das argentum uiuum jn den willen des menschen geschaffen, sunst khein ander ding dann das argentum viuum vulgj vnd philosophorum. Dise beede steen frey jm willen des menschen, das er in sy das specificum bringe, daß jme vonnöten. Nachdem nun vis separatiua ein specificum ist mercurialis, so mueß man wissen, jn welchem ☿ das sey: so findt sich durch erfarung, das in kheinem andern ☿ sey dan jm mercurio luna.*

Spendor solis[17].

Hermes der philosophus[18] *rett allso vom stein der weysen: Jch hab achtung gehabt auf einen vogel, welchen die philosophen Orsam nennen. Derselb fleugt, so er jm wider, kröps, wag vnd steinbockh ist, und du wirst dir denselben vberkhumen ewigklich.*

Die Turba[19] *spricht: Kupfer vnd bley werden ein köstlicher stein. Das bley, so die philosophen das rot bley nennen, ist ein anfang des gantzen werckhs.* / (Bl. 86r) *Es ist ein gmein sprichwort aller philosophen: Welcher das lebendig sylber zu tötten weist, der ist meister in diser khunst. Es ist aber mit großem fleiß achtung zue haben auff jr queck-*

---

[17] Die Hs. bietet statt *Solis* das Zeichen für Sonne (Kreis mit Mittelpunkt) und die Silbe *lis*. Als Buchtitel kommt '*Lumen solis*' bei Raimundus Lullius und auch anderwärts im alchemistischen Schrifttum vor (vgl. Thorndike V, 689 und 693). Ein '*Liber lucis*' wird dem Johannes de Rupescissa (Thorndike III, 734), ein '*Opus solis*' dem Arnald von Villanova zugeschrieben (Thorndike III, 663). Aus welchem Werk die Auszüge Ürtels stammen, konnte nicht festgestellt werden. Ein noch ungedrucktes „*Püechel genant splendor solis oder sonnen glanntz*" ist im Cod. allem. 113 (5551) der Pariser Nationalbibliothek enthalten; es besteht aus sieben Traktaten „*durch wellichs beschrieben würdt die künstlich Würckhung des Verborgenen Steins der altten Weysen*".

[18] D. i. Hermes Trismegistos.

[19] *Turba* kommt häufig in alchemistischen Buchtiteln vor, so bei Archilaus ('*Turba*'), '*Turba secretae philosophorum*', '*Turbula alia philosophorm*', '*Lilius super Turbam philosophorum*', '*Noxius rex in Turba*'. Hier dürfte es sich um die '*Turba secretae philosophorum*' handeln; s. Thorndike III, 41, 652 u. ö. Auszüge aus einer fälschlich dem Paracelsus zugeschriebenen '*Turba philosophorum*' stehen neben echten Paracelsica im Leidener Cod. Voss. Chym. fol. Nr. 26.

silber, dan sy beschreibens gar vilfältig. Senior[20] *spricht: Vnser feur ist ein* ▽, *vnd so du einem* △ *ein* △ *geben khanst vnd einem* ☿ *ein mercurium, so khanstu sein genueg. Damit will er den* ☿ *heißen ein* ▽ *vnd ein* △. *Vnd das feur mueß mit feur gemacht werden. Er spricht, die seel würdt ausgezogen durch die feyllung. Vnd so nichts mehr von der seel bleibt, so hastu den corper schön gewaschen. Da ist es ein seel vnd ein corper. Er würdt genant quinte* (!) *esentia oder ein geist aqua permanens oder menstrum. Die Turba rödt also: Nim das queckhsilber vnd coagulirs jn dem cörper mangnesia oder jm schwöbel, der nit verbrint, vnd zereibs in dem allerschörpfesten* ⁜. *Also würdt es ein gedödt queckhsilber. /*

(Bl. 86 v) *Dise schöne parabel jst hinder einem wahren philosophen nach seinem tod gefunden worden*[21].

Ich tröttе in die 7 zirckhel des himels, ergreiffe mit meinen gedanckhen den obriste vnd stee mit meinen füessen auf den vndristen zirckhel, wo mir der monschein die augen verblickht, vnd strauchle oder falle vnd zerbrech ein bein. So mache jch mir eine steltzen vnd ghee langkhsam. Das ist meinem jnnerlichen saltz ein balsam, der mich wider heillet. So jch aber schwiczend werde, khombt ein liebliches, süesses wasser auß meinen poris wie millich vnd hönig. So verprenne jch meine steltzen zue lautter aschen. Wan die aschen glüet ohne rauch, so gibt des königs prunen die ringelplumen von sich, vnd dann fallen 3 jn den prunen vnd mach ein finsternus der wellt, biß der monschein wider durchleucht vnd klar würdt, die nacht vergang. Vnd die sonnen gibt den schein; die tag des herrn nahen sich, der himel würdt lautter △ *vnd entzint die gantz wellt. Alle 4 ellement verschmöltzen vnd würdt ein newer himel vnd erden geborn. In disen khurtzen wortten jst der schaz der wellt begriffen. Hernach volgt darauf /* [22]

Die Deutung dieser „Parabel" weiß ich nicht zu geben[23].

Von hohem Interesse ist der auf Bl. 87 r—90 r folgende Text, bei dem es sich nach der Überschrift um den *‚Liber vexationum'* handeln soll. Eine Schrift dieses Namens ist erstmalig i. J. 1567 durch Adam von Bodenstein als ein Werk des Paracelsus herausgegeben worden[24], alsdann 1568 in einer von Gerhard Dorn verfaßten lateinischen Übersetzung; beide Fassungen wurden in der folgenden Zeit noch öfter gedruckt. Auch Huser hat dieses Buch in seine Paracelsus-Ausgabe aufgenommen und dazu vermerkt, daß er sich auf *Manuscripta aliorum* stützen mußte, denn *„dieses Büchleins eigne Handschrift Paracelsi hat man bisher noch nicht mögen überkommen"*. Die Handschriften, die den *'Liber vexationum'* enthalten, sind sämtlich jünger und wohl auf Grund der Drucke angefertigt. Kein Einfluß von Drucken soll bei der Wolfenbütteler Hs. 60,

[20] *Senior* ist der Name des vielzitierten arabischen Alchemisten Zaditz ben Hamuel. Sein Hauptwerk, *'De chemia Senioris antiquissimi philosophi libellus'*, erschien erstmals 1566 im Druck; s. Thorndike V, S. 622.

[21] Am Rande: *Rossen + Brunen* (?)

[22] Der Text ist unvollständig; es fehlen wohl mehrere Blätter. — Zu diesem Text heißt es im Inhaltsverzeichnis Bl. 103r: *Ein Schöne philo: Barabel.*

[23] Die Erzählung bietet ein Musterstück der alchemistischen Arkansprache, deren Erforschung eine dringende Forderung an die Zukunft ist. Vgl. Gerhard Eis, Von der Rede und dem Schweigen der Alchemisten, Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. 25 (1951) S. 415—435.

[24] Sudhoffs Gesamtausgabe Bd. XIV, S. XX ff.

6. August 80 festzustellen sein; sie mag wohl aus handschriftlichen Vorlagen erflossen sein, doch wird nirgends angegeben (oder vorgegeben), daß es sich um eine auf eine Hohenheimsche Originalhandschrift zurückgehende Überlieferung handelt. Bei dieser Lage der Dinge verdient es Beachtung, daß Örtel am Schlusse seines Auszuges angibt, daß er den Text aus dem Autograph genommen habe (*von Thephrastj Eigner hand, verschlagen gnueg geschriben, wie sein brauch*). Es ist uns bekannt, daß der ‚*Liber vexationum*' als unecht gilt, und desgleichen, daß schon Bodenstein Ursache hatte, über Handel mit unterschobenen Paracelsus-Handschriften zu klagen. Wir wollen deshalb dem Gedanken, daß die Überlinger Handschrift in der Tat auf einem Autographen beruhen könnte, nicht allzu bereitwillig Raum geben. Ihn ganz unausgesprochen zu lassen, scheint uns aber wegen zweier Umstände nicht angezeigt. Der eine besteht darin, daß Carolus Widemann in seinen Verzeichnissen (Kasseler Landesbibliothek Ms. Chem. fol. 7) unter Nr. 122 eine Handschrift des ‚*Liber fixationis*' (sic!) erwähnt und dazu die Angabe „*ex autographo*" macht: *Liber fixationis alijs vexationis Theöphrastj, Kunst vnd natur der Alchimia vnd wz dorauf zu halten sej durch 7. Natürliche Regeln gegen den gantzen Metallen zuegerichtet, ex autographo*[25]. Wir wissen ja aus dem Leidener Codex, daß Widemann Paracelsus-Handschriften von Örtel geliehen bekam. Wenn wir nun gerade bei diesen beiden Männern eine Versicherung finden, daß sie das Original des '*Liber vexationum*' kannten, so bestätigen sie einander und gewinnen eine gewisse Glaubwürdigkeit. Die Eintragung Örtels klingt nachgerade so, als hätte er den Duktus der Hohenheimschen Feder gut gekannt. Der andere Umstand liegt im Inhalt. Was nämlich Örtel als Auszug aus der Originalhandschrift des ‚*Liber vexationum*' darbietet, steht nicht in dem unterschobenen ‚*Liber vexationum*', für das seine Herausgeber zwar Paracelsus als Verfasser hinstellten, aber keinen Autographen vorweisen konnten. Sollte etwa in Örtels Handschrift ein Stück aus einem echten ‚*Liber vexationum*' vorliegen, der verschollen wäre? Und sollte solch ein echter ‚*Liber vexationum*' den Anlaß oder die Anregung zur Abfassung jenes unechten ‚*Liber vexationum*' geboten haben, der allein uns nun in den Drucken von Bodenstein und Dorn aufbehalten ist? Wir können diese Frage jetzt noch nicht beantworten. Ich selbst neige zur Skepsis, denn der Stil der von Örtel gebotenen Exzerpte spricht nicht gerade für Hohenheim. Aber das Stück ist nicht sehr umfänglich, so daß es keine sichere Entscheidung ermöglicht.

Örtels Text lautet folgendermaßen:

(Bl. 87r) *Secretum NB Vom himel ♄ iij Lib: Vexationem*[26]

Es ist ein mangnetische krafft in jme verborgen jn disem Himel ♄ iij oder blev der weysen. Jst ein wunderbarlich magisterium, daß er im △ sein crafft vnd tugent verleurt vnnd nimbt mit begir mangnetischer art nach vnsichbar der philosophj ☉ an sich, zeucht auch von allen metallen, sunderlich vom scorpion vnd stier, jre esentia zue sich (daß ist dan die esentia aller metallen). Dan der philosophj gulden himel thuet sich jn disem himel ♄ iij auf vnd gradiert die andern planeten. Jn solchem

[25] Sudhoff, Paracelsus-Handschriften S. 749.

[26] Im Register Bl. 101v heißt es — orthographisch richtig — über diesen Text: *Vom himel ♄ iij ex Lib. Vexationum* Nr. 87.

himel streitten sy wider einander, biß der himel ♄ iij gar verschwindt vnd den andern durch des golds feurig eigenschafft die güldische nattur einuerleibt, wie dan jn disem himel das ☉ gancz vnd gar zur seel würdt. Vnd so es zur seel worden, so erhöcht vnd gradiert sy die andern corper, das sy in jnen wonen mag. Wan der ♆ r / (Bl. 87r) *menstruale gar verschwunden vnd hinweckh ist, so khumbt im ein new leben, wie das jhenige, so mit jme jnn solchem himel gelauffen ist. Allso magstu solche planeten, so du darein geseczt, auß der stinckhenden*[27] *erden mit verstand nemen vnd damit handlen wie einem verstendigen der sachen gebürt vnd wissent ist. Gabriel Örtl*[28].

(Bl. 88r) *Nun folgt darauff der verstandt*

Jn drey dingen oder geheimnussen ligt vnser arcanum verborgen, wie der luna geholffen vnd zue dem bösen vnd bestendigem gold zue bringen sey, auf das ein einigkeit beschehe, die sich nimermehr mög voneinander sündern, sunder in allen broben ein bestendig ☉ beyeinander bleibe.

Es haben vnser ☉ vnd ♑ ein grosse liebe vnd vereinigung mit vnserm ☿ vnd mit dem vorflüssigen fixen ♆ r. Jn disen zweyen ligt alle geheimnuß verborgen. Die seel vnnd der durchtringendt geist ☿ iij, die alle burgiertte mineralia — eins mehr alß des ander — ferben vnd bestendig machen, welche jre seelen außgezogen, der luna adiert vnd das ☉ auch damit erhöcht vnd geschwengert, dan der durchtringende geist ♆ hat disen einigen gewalt. Wan die durchtringent außgezogene seel des ♆ rs mit disem geist coniungiret worden, / (Bl. 88v) *die luna zu begraben vnd sy allso herlich zu becleiden, das auf der wellt khein ander ding ferben vnd allso bestendig machen khan. Dan hierinen jat ein warheit vnd fundament, (welche seel) gmein ☉ vnd ♑ gern annimbt. Dan solch tingiret ☉, auß der luna geborn, das geschücht einig vnd allein durch den geist ☿, wan er mit ♀ becleit vnd mit dem bluet ♂ tis gespeist würdt: vnd ist alß dan auß 3 ein ding worden ist ein einige concordantz, die alles vermag vnd in sich hat, des ☉ s augment vnd nattürlicher samen von den zweyen principia, da alle Mettal generirt vnd jrnn vrsprung nemen. Allso haben die alten einen kurczen weg für die hand genommen, der nattur zu helffen, vnd mit ☉ vereinigt. Jn disem einigen mitel jst aller philosophj verstand verborgen vnd leczlich durch etliche ware anrueffer vnd suecher von dem allmechtigen* / (Bl. 99r) *eröffnet vnd gnad verlihen worden, das sie solches noch heut zue tag zue der ehre gottes vnd der nottürfftigen vor der gottlossen wellt verborgen halten*[29]. *Das ist auch wol zu bedenckhen, wie die 3 principia mit einander vereinigt vnd zuesamen geseczt werden vnd wie ire esentia außgezogen, dan die seelen scheiden sich von den groben mettallen gar schnell wie der bliz. Die selbig vereinigung des einigen dings durchfört vnser ☉ vnd ♑ vnd entpfacht der sunen glantz. Das mag es aber allein nit außrichten ohne die ver-*

---

[27] Hs. *stinckhende*

[28] Darunter steht von anderer Hand: *Gott Ewigs Lob wol bekhant, Gott verleich mir gnad in dz werckh zusagen.* Dann wieder von der Hand Örtels: *Alles Jst Möglich dem der glaubt vnd dem der da will. Hergegen Aber Alles Jst vnmüglich den nit glaubenden vnd nit wöllenden.*

[29] *Über die Schweigepflicht der Alchemisten s. meine Abhandlungen: Von der Rede und dem Schweigen der Alchemisten, Dt. Vjschr. 25, 1951, S. 415—435 und Alchymey teuczsch, Passauer Jahrbuch 1957, S. 11—16.*

einigung der 3 ding vnd ist doch ein einiges mitel, 2 seelen vnd ein geist; der würckht vnd thuet das alles. Vnser ☉ vnd ☽ haben grosse lieb vnd vereinigung durch die burgierung vnd reinigung des weysen ♆ rs, das jst der geist vnnsers ☿ rj. Ohne den vermögen die 2 seelen nichts, deßgleichen diser geist oder ☿ ohne die 2 seelen nichts, dan er ist flüchtig. Da sy aber alle 3 miteinander vereinigt, so würdt diser flüchtige geist ☿ figiret vnd dan ein lebendiges / (Bl. 89v) *fixes △, das hinfort vmb khein △ mehr gibt ein tingierender dryfacher leyblicher geist, vnd steet doch allein jn einem einigen geistlichen wesen. Das erfreut die luna hoch vnd ☉ liebt solche rheine gesundheit. Dan erquickht das fuborisch* (?) *△ durch die stätte wärme solche esentia lapidis, das zue seiner zeit vil 100 früchte bringt. Das vermag einig vnd allein der tingierende ♆ r, so auf sein rötte vnd fixe gebracht würdt, den leichnam luna hoch tingiret. Dan diß ☉ jst anderst nichts dann ein fixer ♆ r, ein feurbestendiger geist. Darumb khan jm khein △ schaden. Vnnd khan diß ♆ durch sein jnnerliche grosse hicz die kallte luna mit bestendigkeit allso becleiden, das jme gleich würdt vnd durch khein andren weg, ohne das universall. Dan unser weyser ♆ r durch hilf beeder seelen vermag vil, da jm durch den vulcanus geholffen würdt. Gab: Örtl.*

(Bl. 90r) *N B.*

Damit du aber deinen schaden erstatten mögest vnd deine narung, reichlich haben, sihe vnder disem meinem grawen rockh hab jch ein grüenen vnderzug. Wan du den mit feurspinen jn sein föste, das ist coagulation, vnd rotten figierten adler soluierst, so würdt mein grüener underzug vil herlicher. Den solttu in den monschein senckhen. So würdt die luna 6 lot von der sunen einziehen vnd dir zur narung schenckhen vnd mittheillen. Vnd solches kanstu all 8 tag geniessen. Diß ist ein particular auß der vniuersal materj lapidis benedictj.

NB. *Zwischen dem ☿ entspringt der ♆ r, der das glutten aquila jn seinem bauch trögt zum vniuersal. Theo:*[30]

von Thephrastj eigner hand, verschlagen gnueg geschriben, wie sein brauch.

Vom weiteren Inhalt der Handschrift sei noch erwähnt, daß auf Bl. 90v—91v ein Traktat über den Aderlaß und Bl. 91v—93r eine Abhandlung über die verworfenen Tage folgen. Die letztere hat die Überschrift: *Nun volgen etliche verbottene egibtische verworffene täg, daran nichts anzufahen ist, vnd höben am marcius.* Es handelt sich bei dieser Aufstellung um jene Reihe von schädlichen Tagen, die von den „Pariser Meistern und Sternsehern" stammt. Sie ist in zahlreichen Überlieferungen vom 14. bis zum 18. Jahrhundert auf uns gekommen, die große Abweichungen in der Darstellung und auch Unterschiede in den Tagen selbst aufweisen. Gabriel Örtels Reihe stimmt weitgehend mit der des sogenannten Meisters Alexander überein[31], beginnt aber zum Unterschied von dieser nicht mit dem Januar, sondern mit dem März. Nach Örtel sind

---

[30] *Theo*: ist *Theophrastus Paracelsus* aufzulösen; im Register wird dieser Text als *Theophrastische Parabel von* ♌ geführt.

[31] Gerhard Eis, Meister Alexanders Monatsregeln, Lychnos (Uppsala 1950/51), S. 104—136; Gerhard Eis, Zu den medizinischen Aufzeichnungen des Nicolaus Coppernicus, Lychnos 1952, S. 186—209; Gerd Schneider, Die verworfenen Tage des Regimen sanitatis Coppernici, Med. Mschr. 7 (1953)

folgende Tage schädlich: 15., 16., 17., 18. März; 6., 7., 14. April; 5., 14., 16. Mai; 6. Juni; 15., 17. Juli; 19., 20. August; 15., 18. September; 16. Oktober; 15., 18. November; 6., 7., 13. Dezember; 1., 2., 5., 7., 8., 14. Januar; 16., 17. Februar. Am Ende steht folgende Zukunftswarnung: *NB. Man geb acht, wan man 1624 zölln würdt.*

Zum Schluß folgt noch eine Erwähnung Hohenheims auf der Innenseite des Rückdeckels des Einbandes. Sie lautet: *NB. den truckhnen weg de lapide philo: schreibt daruon Theop: jn der Tinctura phisicorum, den nassen Weg jn seinem Manuale.* Der '*Libellus de tinctura physicorum*' wird bekanntlich nicht zu den echten Schriften des Paracelsus gezählt, sondern zu den Spuria. Er soll erst um 1568 von einem unbekannten Paracelsisten geschrieben worden sein[32]. Er ist in mehreren Drucken des 16. Jahrhunderts (seit 1570)[33] und auch in Handschriften überliefert[34]. Es ist bemerkenswert, daß auch Gabriel Örtel diese Schrift offenbar für echt hielt. Mit dem *Manuale* meint Örtel wahrscheinlich das '*Manuale de lapide philosophico medicinali*', das Sudhoff (Bd. XIV, S. 421—432) nach den Druckausgaben von Toxites (1572) und Bodenstein (1572) herausgegeben und in seinem Handschriftenverzeichnis S. 774 auch handschriftlich nachgewiesen hat. Auch diese Schrift ist unecht[35].

S. 453; Gundolf Keil, Die verworfenen Tage, Sudhoffs Archiv 41 (1957) S. 27 ff.

[32] Text in Sudhoffs Ausgabe Bd. XIV, S. 391—399.

[33] Sudhoffs Ausgabe XIV, S. 690.

[34] Sudhoffs Handschriftenverzeichnis S. 773, 780.

[35] Hingegen sind zwei andere '*Manuale*' echte Paracelsica aus der Frühzeit: das '*Manuale medicum*' (Sudhoff XIII, S. 429—450) und das '*Manuale chemicum id est thesaurus particularium experimentorum*' (XIII, S. 451—539); beide wurden erstmals 1582, angeblich aus den Originalhandschriften, herausgegeben.

[36] Die in den Texten vorkommenden alchemistischen (= astrologischen) Zeichen bedeuten: ▽ Wasser, △ Feuer, ♆ Schwefel, ☿ Quecksilber, ♄ Blei, ☉ Gold, ☽ und ♑ Silber, ♂ Eisen, ♀ Kupfer, ♌ Löwe, ♯ destillierter Essig.

Johannes von Müller

von Rudolf Vierhaus

Johannes von Müller, Schriften in Auswahl, hg. von Edgar Bonjour, 2. durchges. u. erw. Aufl. Basel/Stuttgart: Schwabe 1955, 375 S. geb. 19 DM.
Johannes von Müller, Briefe in Auswahl, hg. von Edgar Bonjour, 2 durchges. u. erw. Aufl., Basel/Stuttgart: Schwabe 1954, 440 S. geb. 24 DM.
Edgar Bonjour, Studien über Johannes von Müller, Basel/Stuttgart: Schwabe 1957, 306 S. geb. 18 DM.

Mehr noch und unmittelbarer als in der Geschichte der historischen Wissenschaft ist Johannes von Müller (1752—1809) in der Geschichte der historischen Bildung und des historischen Bewußtseins ein Ereignis gewesen. Der vielleicht berühmteste Geschichtsschreiber seiner Zeit, ein bedeutender Schriftsteller, der Freund vieler Großer des deutschen Geistes in seiner Blütezeit um 1800 — und doch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fast vergessen, heute dagegen zwar bekannter, aber nach Platz und Rang in der Geschichte der Historiographie wie als Charakter noch immer umstritten. Der tiefere Grund dafür liegt darin, daß ihm in der geschichtlichen Situation, in die er gestellt war, eine politische Rolle zufiel — und von ihm selbst erstrebt wurde —, der er nicht gewachsen war, und er liegt zum anderen in einer geistesgeschichtlich hoch interessanten Zwischenstellung, für deren Schwierigkeiten allerdings das 19. Jahrhundert immer weniger Verständnis aufbrachte. Nicht nur zwischen deutscher und französischer Kultur stand dieser Mann, sondern auch zwischen den Zeiten: zwischen dem Weltbürgertum des 18. und dem auf die Nation bezogenen Denken des 19. Jahrhunderts, zwischen patriarchalisch-altschweizerischem Bürgergeist und dem politisierten Patriotismus der napoleonischen Ära, zwischen alteuropäischer Ständegesellschaft und in Bewegung geratener „bürgerlicher" Gesellschaft, zwischen Aufklärung und Romantik, Naturrecht und Historismus — ein Mann, dessen beweglicher Geist oft seiner Zeit vorauseilte und ihr eben so oft nicht gerecht wurde; ein Historiker, dessen Werk man als „Frühhistorismus" gekennzeichnet hat und das doch hinter der Entfaltung der kritischen historischen Wissenschaft so völlig versunken ist, daß eine Neuentdeckung nötig war.

Sie setzte ein mit der großangelegten, leider unvollständig gebliebenen Biographie Müllers von Karl Henking (2 Bde. Stuttgart 1909, 1928), der 1929 Paul Requadts grundlegender geistes- und historiographiegeschichtlicher Einordnungsversuch als Vorläufer Rankes folgte (Johannes von Müller und der Frühhistorismus). Einer breiteren Beschäftigung mit Müllers Werk stand im Wege, daß nach den beiden Gesamtausgaben

von 1810—1819 (in 27 Bänden) und 1831—1835 (in 40 Bänden) außer von seiner Schweizergeschichte keine Neuausgaben mehr erschienen. 1952, am 200. Geburtstage Müllers, schrieb Edgar Bonjour: „Müller gehört zu den zwar am meisten gepriesenen, aber am wenigsten gelesenen Historikern." Das Gedenkjahr ist dann Anlaß zu einer trefflichen Anthologie aus Müllers Werken geworden, die von Bonjour besorgt und eingeleitet wurde. Ihr folgten, vom gleichen Herausgeber, 1954 „Briefe in Auswahl", auch sie bereits in 2. Aufl. vorliegend. In derselben gediegenen und vorbildlich schönen Buchgestaltung des Verlages Benno Schwabe, die hervorgehoben zu werden verdient, hat nun Bonjour einen Band „Studien zu Johannes von Müller" (1957) vorgelegt, der nicht nur mit den beiden Anthologien zusammen einen Grundbestand an Kenntnis Müllers vermittelt, wie er vom Herausgeber offenbar als patriotische Pflicht des gebildeten Schweizers angesehen wird, sondern zugleich — nicht zuletzt durch die über 80 hier erstmalig veröffentlichten Briefe von und an Müller — die Forschung um ein gutes Stück voranbringt.

Wie kritisch man immer einer Auswahl aus dem Oeuvre eines Wissenschaftlers gegenüberstehen mag — Bonjours editorische Leistung verdient uneingeschränkte Anerkennung; ist es ihm doch gelungen, die schillernde Vielfalt und den Reichtum der Gedanken Müllers, die Intensität seines Sich-Einlassens auf Vergangenheit und Gegenwart und den literarischen Glanz seines Werkes wiederzugeben. Zu diesem Werke gehören, mehr als bei jedem anderen Historiker, Müllers Briefe und Rezensionen, die in engstem sachlichen und gleichsam interpretierenden Zusammenhang mit seinen Büchern stehen. Von beiden ist eine kaum zu überschätzende Wirkung auf die Zeitgenossen ausgegangen; bezeugt wird sie sowohl durch die Tatsache, daß die vornehmsten Zeitschriften des ausgehenden Jahrhunderts sich um seine Besprechungen bemühten (Nicolais Allgemeine Deutsche Bibliothek, Wielands Teutscher Merkur, die Göttinger Gelehrten Anzeigen, die Allgemeine Literaturzeitung, für die kein Geringerer als Goethe warb), als auch durch die spätere Aussage Rankes (1835): „Ich glaube, Müller hat durch die Briefe am Ende mehr gewirkt als durch alle seine Werke... Das Leben ist in den Briefen leichter zu fassen: ich meine, der ursprüngliche Quell seines Geistes rauscht uns da näher, vernehmlicher..."

An den Anfang der Auswahl aus den Schriften stellt Bonjour die 1806 zuerst erschienene, von Müller selbst geschriebene „Lebensgeschichte" und fügt ihr im Anhang Goethes reizvolle Rezension bei, in welcher der Verfasser von „Dichtung und Wahrheit" auf die „Schwierigkeiten einer Selbstbiographie" hinweist (384). Besonders zu begrüßen sind die Auszüge aus den beiden großen, zumal in Deutschland kaum noch gelesenen Werken, den „Geschichten schweizerischer Eidgenossenschaft" und den „Vierundzwanzig Büchern Allgemeiner Geschichte besonders der europäischen Menschheit". Daß sie im ersten Falle auf Schweizer Leser zugeschnitten sind, denen sie die nationale Bedeutung des „Schutzgeistes

Helvetiens" nachdrücklich vor Augen stellen wollen, ist bei einem Werke doppelt berechtigt, das so sehr „zur Schaffung eines einheitlich-geschichtlichen, gesamteidgenössischen Volksbewußtseins als einer sittlichen Kraft beigetragen" hat (28). — Die starke religiöse Dimension in Müllers Bild der geschichtlichen Entwicklung, die in der „Allgemeinen Geschichte" erkennbar ist, wird noch einmal hervorgehoben in dem Dialog „Das Christentum" von 1782, den Bonjour als Müllers „Glaubensbekenntnis" bezeichnet (354); es gipfelt in dem Satz: „Der Herr wird herrschen, bis er alle seine Feinde unter seine Füße lege. Also bin ich ganz ruhig; die Mittel sind unerforschlich, der Ausgang ist gewiß." (220) Allgemeine Gedanken über die Weltgeschichte, über die Bildungsmacht der Geschichte, über ihre Wahrheit und den von ihr ausgehenden moralischen Appell an die Gegenwart enthalten die „Zuschriften und Vorreden" zu den Bänden der Schweizergeschichte und die „Beobachtungen" aus der Genfer Zeit. — Besonders erfreulich ist die Aufnahme von Müllers „Darstellung des Fürstenbundes" (1787), einer Abhandlung von historisch-politischem Niveau, wie es in der deutschen Literatur selten anzutreffen ist, und zugleich einem glänzenden Beispiel politischer Publizistik, auf deren Gebiet sich zu begeben dieser nach politischer Wirkung strebende Historiker nicht gescheut hat. Leider ist Müllers zweite Schrift zum gleichen Thema, „Teutschlands Erwartungen vom Fürstenbund" (1788), nicht mit aufgenommen, in der sich mit der Sorge um das Reich nun auch Zweifel an der Fürstenbundspolitik verknüpfen. Zeitgeschichtlichen Charakter haben auch die 1806 in Berlin gehaltene warnende Vorlesung „Über den Untergang der Freiheit der alten Völker", die berühmte (von Goethe übersetzte!) und wegen der vor Napoleon sich tief verneigenden Schlußsätze heftig angegriffene Rede „De la Gloire de Frédéric" (1807) und das hier in der 2. Aufl. erstmalig gedruckte „Denkmal auf Necker", die Frucht unablässigen Drängens von Neckers Tochter, der mit Müller befreundeten Mme de Stael. Ebenfalls bisher ungedruckt waren Müllers Rezensionen von Schillers „Abfall der Niederlande" und seiner „Geschichte des Dreißigjährigen Krieges" und ein Teil seiner Testamente von 1805 bis 1808, die den geglückten Auswahlband beschließen.

Aus der riesigen Korrespondenz Müllers, die in mehr als hundert Publikationen noch längst nicht ganz bekannt geworden ist, hat Edgar Bonjour 366 Briefe ausgewählt, von denen in der 2. Aufl. über hundert erstmalig ganz oder teilweise gedruckt sind. Zahlreiche Korrekturen gegenüber früheren Veröffentlichungen sind im Vergleich mit den Originalen vorgenommen und der ursprüngliche Wortlaut ist wiederhergestellt worden. Noch heute wirken Müllers Briefe, die schon seine Zeitgenossen begeistert und nicht zuletzt seinen europäischen Schriftstellerruhm mitbegründet haben, in unmittelbarer Frische, und ihre Lektüre gewährt nicht nur einen ästhetischen Genuß, sondern eine menschliche Begegnung von seltener Eindringlichkeit. Das Gekünstelte, Archaisierende und Monumentalisierende

der Sprache seiner großen Werke fehlt hier, seine sensible Anpassungsfähigkeit entfaltet sich in dem Eingehen auf die Eigenart, das soziale und Bildungsniveau seiner Briefpartner; eine reiche Skala des Ausdrucks steht ihm, der Einflüsse der französischen wie der eben voll erblühenden deutschen Briefkultur in sich aufgenommen hat, zur Verfügung. Hier treten seine geistige Gestalt, die Wärme seines nach Freundschaft verlangenden Gemüts und die Stärke seines religiösen Gefühls ungebrochen hervor, aber auch die „nervöse Unbeständigkeit, der übersteigerte Ehrgeiz, die selbstzerstörerische Künstlersensibilität" (9) und — so fügen wir hinzu — der Mangel an nüchterner Denkkraft, die ihm eigen waren. Sein Aufnehmen von äußeren Anregungen war ebenso maßlos wie sein wissenschaftlicher und politischer Geltungstrieb; bezaubernde menschliche Naivität verknüpft sich mit feinem Krisenbewußtsein, Glaube an die göttliche Lenkung der Geschichte mit tiefem Kulturpessimismus und mit Europamüdigkeit, Streben nach Volkstümlichkeit mit geistigem und sozialem Aristokratentum; Spiegel all dessen sind Müllers Briefe, und alle Facettierungen sind echt! — Und welche Korrespondenten! Unter ihnen Herder, Wieland, Goethe, Gleim, Karl August von Weimar, F. H. Jacobi, Nicolai, Schlözer, Heyne, Michaelis, Heeren, Cotta, Perthes, Luden, Dalberg, Gentz, Dohm, bedeutende Schweizer seiner Zeit und daneben vor allem sein Freund Bonnstetten und sein Bruder Johann Georg. Fast alle wichtigen Ereignisse seines bewegten Menschenalters begegnen in diesen Briefen, und mit Recht betont Bonjour, daß Müllers starkes tagespolitisches Interesse sie zu einer „fortlaufenden Quelle zum Zeitgeschehen" macht.

Die im „Studien"-Band zusammengefaßten zehn Aufsätze Bonjours sind sämtlich bereits in den Jahren 1954—1957 andernorts veröffentlicht worden. Gemeinsam mit den Einleitungen zu den beiden Auswahlbänden stellen sie den bedeutendsten neueren Beitrag zur Müller-Deutung und Müller-Forschung dar. Bonjour, heute sicher der beste Kenner Johannes von Müllers, hat nicht nur in mühevoller Sichtung des riesigen Nachlasses eine erstaunliche Ausbeute neuer Dokumente zutage gefördert, sondern an vielen Stellen die biographische Kenntnis Müllers erweitert, sein historisches und politisches Denken neu beleuchtet und die vielumstrittene Wendung zu Napoleon gerechter zu beurteilen versucht. Eine Tendenz der Rechtfertigung ist nicht zu verkennen, sie wird indes nie zur Kritiklosigkeit, sondern ist ganz vom Bestreben des Verstehenwollens bestimmt. Wäre an einzelnen Stellen vielleicht größere Distanz erwünscht gewesen — wie weit ist Bonjour aber doch auf seinem Wege gekommen, der gegenüber demjenigen schneller Verurteilung der bei weitem schwierigere ist.

Gleich die erste Studie über Johannes von Müller und Genf führt in zentrale Fragen. In Genf, der Stadt auf der Grenze von zwei Kulturkreisen mit ihren Beziehungen zur angelsächsischen Welt, mit ihrer Aristokratie und ihren verworrenen inneren Zuständen im ausgehenden

18. Jahrhundert, trat der Schaffhausener Kleinbürgerssohn, der in Göttingen studiert und in Kassel gelehrt hatte, in die große Welt ein, der er sich — für immer — völlig hingibt. Hier begegnete er Förderern wie Trochin und Bonnet und seinem Freunde Bonnstetten; hier stieß er, der weder zu Calvin einen Zugang fand, in dem er den Wegbereiter der religionsfeindlichen Aufklärung sah, noch zu dem anderen großen Genfer, Rousseau, auf Montesquieu; hier entschied sich seine spätere Stellung zur Französischen Revolution: Hoffnung bei ihrem Anfange, Abkehr bei ihrem weiteren Verlauf; hier schließlich wird er von der Politik ergriffen, die für ihn zur Verführung werden sollte. Nur Berlin hat eine vergleichbare Bedeutung für Müller gehabt; man bedauert es eigentlich, daß Bonjour nicht auch ihr eine eigene Untersuchung gewidmet hat. — In Genf arbeitete Müller am ersten Bande seiner Schweizergeschichte, die schon vor ihrem Erscheinen ihren Verfasser zu einer nationalen Figur machte. Der zweite Aufsatz führt Müllers Mitarbeiter vor — Männer von Verdienst und hohem Ansehen, die dem neuen Stern am Himmel der schweizerischen Geschichte für sein großes nationales Werk ihre selbstlose Unterstützung liehen, sei es durch die Überlassung von Materialien, durch Auskünfte aller Art oder auch durch finanzielle Hilfe. Ein einzigartiger Vorgang und ein einzigartiger Beweis für die Bewußtseinsmacht der Geschichte, allerdings in einzigartiger nationalpolitischer Situation. — Das schon im ersten Beitrag angeklungene Thema: Müllers Verhältnis zu England, hat Bonjour zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung gemacht. In der Vermittlung englischen Geistes über die Schweiz nach Deutschland hat Müller eine bedeutende Rolle gespielt. Früh schon lernte er englische Dichtung kennen; englisches Leben und Lebensstil zogen ihn an, und er knüpfte zahlreiche persönliche Beziehungen zu Engländern und auch Amerikanern an. England war für ihn das Land der Freiheit, die, wie er fürchtete, auf dem Kontinent und selbst in der Schweiz auszusterben drohte, das Land des 'public spirit', der gewaltenteilenden Verfassung, der wahren Christlichkeit, das Land Humes, den er hoch schätzte, und Adam Smith', von dem er die Verflechtung des Politischen mit dem Ökonomischen sehen lernte. Allerdings fehlen auch die kritischen Äußerungen über England nicht, worauf Bonjour zu wenig hinweist; sie gehen so weit, daß Müller voraussieht, die Freiheit werde sich auch von England zurückziehen und jenseits des Ozeans eine neue Heimat finden. Vor allem aber: England war der Träger und Garant des Gleichgewichts, in dem Müller das oberste politische Ordnungsprinzip Europas sah.

Welche Bedeutung die Gleichgewichtsidee für Müllers historisch-politisches Denken gehabt hat, untersucht Bonjour in einer besonderen Abhandlung. Als Schweizer besaß Müller einen geschärften Blick für den bedrohlichen Zerfall des europäischen Gleichgewichts (den er, was Bonjour merkwürdigerweise nicht erwähnt, schon mit der ersten polnischen Teilung einsetzen sieht) und war gequält von der Angst vor der Uni-

versalmonarchie. Da er sie von seiten Josefs II. kommen sieht, werden ihm die Päpste (in der berühmten Schrift über deren „Reisen") zu Erhaltern der Balance, wird er selbst zum publizistischen Verfechter des Fürstenbundes, der das Reich und seine Freiheit vor seinem Vergewaltiger retten soll, und setzt er seine Hoffnung immer stärker auf Friedrich den Großen. Als die Französische Revolution zur militärischen Machtexpansion wird, erwartet er von den Allianzen der europäischen Mächte Bewahrung des Gleichgewichts. Was mit diesem auf dem Spiel steht, ist nicht nur eine zwischenstaatliche Friedensordnung, sondern sowohl im Innern wie im Verhältnis der Staaten untereinander die Möglichkeit von Freiheit, Gerechtigkeit und Humanität überhaupt. Wie für Friedrich Gentz ist für ihn das Gleichgewicht der vollkommenste Ordnungsgedanke, den die europäische Menschheit hervorgebracht hat, und wie dieser möchte er das Balancesystem zur Rechtsorganisation erheben; enthusiastischer als Gentz hält er es geradezu für ein Instrument zur Veredelung der Menschen. — Begeht er an seinen Überzeugungen Verrat, als er in Napoleon und seinem Überstaat die Zukunft Europas sieht? Bonjour trifft zweifellos das Entscheidende, wenn er in der Beantwortung dieser Frage auf Müllers Deutung seiner Gegenwart sub specie aeternitatis hinweist: eine Weltepoche geht zuende, und Bonaparte ist das Werkzeug der Vorsehung, um eine neue heraufzuführen. Müller glaubt, daß nicht er seine Ansichten geändert, daß aber die Welt sich verwandelt habe. So tritt er Napoleon gegenüber, dessen Biograph er zu werden hofft — als faszinierter Beobachter dieser weltgeschichtlichen Figur, der er sich schon vorher in demselben Maße genähert hatte, in dem sie sich von der Revolution abhob, und der gegenüber, als dem Mediator seines Vaterlandes, der Schweizer — woran man in Deutschland denken sollte — keinen nationalen Haß empfand. Gleichwohl schweigt Müller in den letzten anderthalb Jahren seines Lebens in tiefer Depression. „War es ein Irrtum gewesen, die ‚Umstände' als schicksalhafte Fügungen, als Eingriffe Gottes hinzunehmen? Hatte er etwa dem Kaiser doch mehr gegeben als was des Kaisers ist, und damit die Mühe seines Lebens ‚selbst vereitelt'?" (235) — Mit Müllers letzten Jahren, insbesondere mit seiner Tätigkeit als Generaldirektor des Unterrichtswesens in Jéromes Königreich Westfalen, beschäftigt sich der Aufsatz „Johannes von Müller als Beschirmer deutscher Universitäten", ferner die Untersuchung über Müllers Freundschaft mit Chr. Gottl. Heyne, der sein Vertrauter und Ratgeber in allen Universitätsfragen war. Alles in allem ein gar nicht unbeträchtliches Arbeitspensum und eine achtungswerte Verteidigungsleistung gegenüber den zentralistischen Tendenzen der französischen Administration, die Müller aufgebracht hat! Seine Ernennung in Kassel hatte im geistigen Deutschland Hoffnung erweckt, und bedeutende Zeitgenossen haben seiner Leistung, die um so höher war, als sie in zermürbendem Kampf mit immer neuen Schwierigkeiten erbracht wurde, hohe Anerkennung gezollt. — Für die Wendung Müllers von der preußischen Kriegspartei, der er, wie

Bonjour glaubt, nie wirklich angehört habe, zu Napoleon ist der Aufsatz über Müller und Dalberg erhellend. Schon ehe Müller dem Kaiser gegenüberstand, hatte er sich zu ihm bekehrt; Dalberg, ein alter Bekannter, dessen Rheinbundpolitik Müller unterstützte, war es dann, der die Begegnung, nach der der Historiker verlangte, zustande brachte. — Studien über Müllers Briefwechsel mit dem Göttinger Historiker Heeren, über seine Tätigkeit als Rezensent und sein historiographisches Verhältnis zu seinem großen Vorläufer Aegidius Tschudi können hier nur genannt werden.

Eines ist ganz deutlich geworden: die Beurteilung Müllers nach den Maßstäben einerseits der modernen kritischen Wissenschaft, andererseits des im Kampf gegen Napoleon neu entfachten deutschen Nationalismus ist unzureichend und ungerecht. Als Humanist, Weltbürger und schweizerischer Patriot, als Vermittler deutscher und französischer Kultur und als Mann des europäischen Friedens ist er sich treu geblieben, wenn er auch nicht die Kraft besessen hat, in den Strudeln der bewegten Zeit, die ein Engagement für die Menschheit zunehmend nur noch als Engagement für oder gegen eine Nation, eine Ideologie, einen großen Mann duldete, den Kopf über Wasser zu halten. Seine Empfänglichkeit für jeden starken Eindruck, die stärker als seine schöpferische Kraft war, hat ihn ebenso hin und her gerissen, wie seine Selbstüberschätzung ihn blind gemacht hat für die Wirkungen und Folgen seines Handelns; seine religiöse, ja apokalyptische Sicht der Weltgeschichte, sein Gegenwartspessimismus wie seine Zukunftserwartungen haben seinen Blick für die konkrete Gegenwart ebenso verdunkelt wie seine Naivität ihn die Hintergründe des politischen Denkens nicht immer hat sehen lassen. Man mag diese Grenzen stärker betonen als Bonjour es tut, man mag daran zweifeln, ob das spezifisch Schweizerische an Müller wirklich so stark war, wie es hier scheint, und man mag überzeugt sein, daß solche Fragen wie die nach dem Christentum Müllers, nach der Herkunft seiner universalhistorischen Anschauungen und nach seinem Platz in der Geschichte der Geschichtswissenschaft noch weiterer Überlegungen bedürfen — trotzdem wird man das Bild Müllers, das Bonjour gibt, in allem Wesentlichen für richtig ansehen und mit Dankbarkeit die drei hier besprochenen Bände aus der Hand legen.

Foto: Erna Epple (Sommer 1957)

Walter Goetz †

Geheimrat Walter Goetz, der seit 1911 dieses Archiv herausgab, bis 1934 gemeinsam mit seinem Begründer Georg Steinhausen, dann zehn Jahre lang allein und nach dem Krieg mit zwei jüngeren Helfern, ist am 30. Oktober 1958 kurz vor seinem 91. Geburtstag gestorben. Anfang Juli hatte er sich einer Darmoperation unterziehen müssen; seine gesunde Natur schien sie zu überstehen, wurde aber doch so geschwächt, daß man auf sein Hinscheiden gefaßt sein mußte. Bis dahin war er trotz mancher Altersbeschwerden so rege beteiligt am geistigen und wissenschaftlichen Leben, so schaffensfreudig, vielseitig wirksam und hilfreich für andere, wie ihn seine Freunde und Schüler immer gekannt hatten. Ein Bild aus dieser letzten Zeit zeigt ihn in seinem Gräfelfinger Garten: gelassen in innerer Ruhe, gütig und verständnisvoll — so wird er uns unvergeßlich im Gedächtnis bleiben. Noch zu seinem neunzigsten Geburtstag am 11. November 1957 konnten ihm im Kreise seiner Familie alle ihre Glückwünsche darbringen, die ihn verehrten und dankbar liebten, von dem ihm befreundeten Bundespräsidenten bis zum Bürgermeister seiner Wahlheimat Gräfelfing, von den gelehrten Körperschaften, die er zeitweise geleitet hatte, der Münchener Historischen Kommission und den Monumenta Germaniae Historica, von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Münchener Universität bis zu den ihm persönlich nahestehenden Kollegen und Schülern; und keine Ansprache ließ er unbeantwortet, immer spontan aus der Fülle seiner reichen Erlebnisse, Erfahrungen und Erkenntnisse schöpfend. Damals wurde ihm als Festgabe auch die Sammlung seiner eigenen Aufsätze überreicht, in denen er die Geschichtsforschung und viele Historiker seiner Zeit gewürdigt hatte. Vor allem hatte er in diesem Band mit dem Titel „Historiker in meiner Zeit" seine eigene Selbstdarstellung, die zuerst 1925 erschienen war, neu gefaßt und bis zur Gegenwart ergänzt, — fast widerstrebend dazu gedrängt, da er in seiner schlichten Bescheidenheit jeder Selbstbespiegelung abhold war.

Nun dürfen wir ihm um so dankbarer dafür sein, daß er sein Leben selbst noch fast bis ans Ende dargestellt hat, — ein Leben, das sich nicht in wissenschaftlicher Forschung und Lehre allein erschöpfte, das auch der politischen Verantwortung im öffentlichen Wirken als Reichstagsabgeord-

neter (1920—28) und als Publizist in Friedrich Naumanns „Hilfe" und anderwärts nie auswich und vielfachen Kultur- und Bildungsaufgaben diente, vor allem auch in der Erneuerung und Leitung der „Deutschen Dante-Gesellschaft". Bei aller Weite und Vielfalt seiner rastlosen Tätigkeit, bei aller echt liberalen Weitherzigkeit und Hilfsbereitschaft blieb aber sein Denken und Handeln unbeirrbar bestimmt vom strengen, sachlichen Urteil und vom empfindlichen Gewissen des Gelehrten, dem es um Wahrheit und Einsicht und um lautere Aufrichtigkeit ging. Politischer Trug und Krampf war ihm ebenso unerträglich wie geistige Arroganz und alle Geltungssucht. Und so weit auch seine wissenschaftlichen Interessen und Arbeiten ausgriffen über die ganze Weltgeschichte von der Prähistorie bis zur Gegenwart, von der Publikation politischer Akten bis zur Kultur- und Geistesgeschichte, immer stand er doch fest auf dem Boden gründlicher, kritischer Quellenforschung. Mit Aktenstudien über Spezialfragen der bayerischen Geschichte des 16. Jahrhunderts begann er schon als Münchener Student 1889 noch vor seiner Leipziger Dissertation über „Die Wahl Maximilians II. zum römischen König 1562". Sie bahnten ihm den Weg in die Münchener Historische Kommission, der er als Mitarbeiter, als Mitglied (seit 1913) und schließlich als ihr Präsident (1946—51) und Ehrenpräsident zeitlebens aufs engste verbunden blieb. Wie in seiner Jugend hat er noch in hohem Alter mit unermüdlicher Geduld zwei umfangreiche Bände der „Briefe und Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges" selbst bearbeitet (1942 und 1948: „Die Politik Maximilians I. von Baiern und seiner Verbündeten" Band 3 und 4, 1626—29), nachdem er bereits 1930 im 5. Band der von ihm herausgegebenen Propyläen-Weltgeschichte „Die Gegenreformation in Deutschland" zusammenfassend dargestellt hatte. Durch kritische Auseinandersetzungen mit Paul Sabatier über „Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi" und über dessen ursprüngliche Ideale war er seit 1903/4 weithin bekannt geworden; andere Studien über das Wiederaufleben der Antike und des römischen Rechts im Mittelalter und über die Anfänge der Renaissance folgten, später zusammengefaßt in den zwei Bänden „Italien im Mittelalter" (1942). Und im 700. Todesjahr des Heiligen sprach er auf dem Breslauer Historikertag 1926 in weiter Überschau über „Franz von Assisi und die Entwicklung der mittelalterlichen Religiosität". Immer stand dabei die scharfblickende, unbefangen-nüchterne Sichtung der Überlieferung voran, die manche voreilige Fehlurteile für immer berichtigte; aber sie war ihm nicht das letzte erreichbare Ziel, sie sollte zum Verständnis

des geschichtlichen Lebens in allen seinen Beziehungen, Bedingtheiten und Zusammenhängen führen.

So kam er zur Kulturgeschichte, die er nie wie manche seiner einseitigeren und streitbareren Fachgenossen als Gegensatz zur politischen Geschichte verstand, sondern als „Gesamtgeschichte mit dem Nachdruck auf der Geistesgeschichte", die aber auch das politisch-staatliche Geschehen ebenso wie das religiös-kirchliche, literarisch-künstlerische und wirtschaftlich-soziale Wirken umfaßt und historisch zu begreifen sucht. Dabei geriet er andrerseits nie in die Gefahr kulturphilosophischer oder -psychologischer Konstruktionen wie Karl Lamprecht, dessen Nachfolger er 1915 in Leipzig wurde. Ihm hatte Goetz vorher mit klarer Entschiedenheit teils zugestimmt, teils widersprochen, nicht weil er gleich anderen die Zielsetzung der Kulturgeschichte überhaupt, sondern weil er Lamprechts doktrinären Lösungsversuch verfehlt fand. Aber „die Aufgabe bleibt, auch wenn der Einzelne scheitert". So übernahm er die verwaiste Aufgabe, für die er nicht nur durch eigene Arbeiten, sondern auch als Herausgeber des Archivs für Kulturgeschichte und der „Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance" (55 Bände seit 1907) gerüstet war. Als Leiter des „Instituts für Kultur- und Universalgeschichte" hat er bis 1933, als ihn politischer Haß und Unverstand verdrängte, in Leipzig gewirkt, nicht eigentlich schulbildend, nicht programmsüchtig und gar nicht diktatorisch wie sein Vorgänger, sondern vielseitig mit Wohlwollen und Verständnis fördernd, anregend, lenkend, was auf diesem weiten von ihm bestellten Felde wuchs, seien es Forschungen über die Geschichte des menschlichen Porträts oder über mittelalterliche Geschichtstheologie und Ketzergeschichte oder über das Schrifttum des florentiner Humanismus und vieles andere. Er selbst war durch seine politische Tätigkeit seit dem ersten Weltkrieg stärker mit Fragen der neuesten Geschichte in Berührung gekommen. Ein seit langem vorbereitetes Buch über Kaiser Wilhelm II., dessen Briefwechsel mit Zar Nikolaus II. er 1920 herausgab, hat ihn noch bis in seine letzten Tage beschäftigt; man darf hoffen, daß es zum Abschluß gebracht wurde und bald erscheinen kann. Zugleich aber ging sein Blick nun über das Ganze der Geschichte. In der Propyläen-Weltgeschichte, die er nach sechsjähriger Vorbereitung 1931—33 herausgab, stellte er jedem der zehn Bände eine Einleitung zur Charakteristik des darin behandelten Zeitalters voran. Überzeugt von der „Einheit aller Geschichte", glaubte noch der Neunzigjährige sich „am Abend eines langen Lebens ... den höchsten Aufgaben des Historikers zu nähern", einer Darstellung der

Weltgeschichte. „Ob solchen Versuchen noch ein Erfolg beschieden sein wird, muß der Gnade des Schicksals überlassen bleiben" — so endet seine Selbstdarstellung. Es hat sich anders gefügt, aber „die Aufgabe bleibt, auch wenn der Einzelne scheitert". Das Leipziger Institut für Kultur- und Universalgeschichte, das er fast zwei Jahrzehnte lang leitete, ist nicht mehr, und kein kulturhistorischer Lehrstuhl besteht noch bei uns. Das Archiv für Kulturgeschichte aber wird in dankbarer Verehrung und Verpflichtung das Gedächtnis und Vermächtnis des Mannes bewahren, der es unbeirrbar mit weitem Blick und offenem Sinn durch die wirrsten Zeiten gesteuert hat.

Herbert Grundmann Fritz Wagner

Das Problem einer mutterrechtlichen Kultur

von Horst Nachtigall

Überblickt man die Völker und Stämme der Erde, so findet man keine größere Sozialeinheit, die die Ehe und eine irgendwie geartete Familie nicht kennt. Beides ist so allgemein menschlich wie die Sprache, wie der Gebrauch des Feuers, wie das Werkzeug. Es ist denn auch eine alte Auffassung, daß die Familie — und zwar die Familie in unserem Sinne — den Kern der Gesellschaft bilde. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts jedoch begann man Bedenken zu tragen, ob diese Annahme richtig sei. Schon der Jesuitenpater François Lafitau, der als Missionar mehrere Jahre unter den nordamerikanischen Irokesen lebte und durch seine Vergleiche von Eingeboreneninstitutionen mit gleichartigen der Antike zu einem der Begründer der modernen Völkerkunde wurde, wies bereits in seinem 1724 erschienenen Werk auf die Mutterfolge der Irokesen hin. Dabei verglich er sie mit Herodots Nachrichten über die Lykier, bei denen die Kinder zur Verwandtschaft der Mutter und nicht zu derjenigen des Vaters gerechnet werden. Lafitau fand damals nicht die seiner Entdeckung entsprechende und gebührende Resonanz, sondern erst ein umfangreicheres, spezielles Werk über das Mutterrecht, das der schweizerische Rechtsgelehrte und Begründer der rechtsvergleichenden Forschung, Johann Jakob Bachofen, 1861 herausgab, weckte größere Aufmerksamkeit.

Bachofen war Humanist. Er analysierte die griechischen Mythen und rekonstruierte aus ihnen die gesellschaftlichen Zustände im frühen griechischen Staat. Von dort schloß er weiter auf die zeitlich davor liegenden Stufen gesellschaftlicher Entwicklung, welche die gesamte Menschheit durchlaufen haben sollte. Auf ihn geht die heute noch weit verbreitete Vorstellung zurück, daß im Zeitalter des ersten rechtlich geordneten Zusammenlebens der Menschen die Mutter die Urheberin und Hüterin des Rechts gewesen sei. Diesen Zustand nannte er das „Mutterrecht".

Auf Einzelheiten seines Vorgehens und seiner Ergebnisse braucht hier nicht eingegangen zu werden. Es sei nur zusammenfassend erwähnt, wie Bachofen sich die gesellschaftlichen Einrichtungen auf der Stufe des Mutterrechts und ihre Entstehung vorgestellt hat. Er gelangte in seiner Untersuchung zur Feststellung von drei großen Stufen der menschheitsgeschichtlichen Entwicklung. In der ältesten Zeit lebten die Menschen in völliger Unordnung und Rechtlosigkeit miteinander. Es gab noch keine

Familie, sondern es herrschte eine allgemeine geschlechtliche Promiskuität (von lat. *promiscuus* = gemischt). Mit dieser geschlechtlichen Promiskuität ging angeblich ein allgemeiner Besitzkommunismus Hand in Hand. Die Männer nahmen sich ohne soziale Regelungen die Frauen, die ihnen gefielen, und verließen sie auch wieder nach Belieben. Natürlich konnten sich unter diesen Umständen nur Frauen um die Aufzucht der Kinder kümmern, denn die biologische Vaterschaft mußte dabei völlig unsicher bleiben.

Aus dieser Ungeordnetheit heraus erstrebten die Frauen eine Ordnung im Eheleben, desgleichen in der Nahrungsfürsorge und in der Wohnweise. Das Ordnungsstreben der Frauen war — nach Bachofen — die Ursache für zahlreiche Entdeckungen und Erfindungen, die dann nach und nach eine Verbesserung der materiellen Existenz der Menschen, sowie die Entstehung der ersten sozialen Institutionen zur Folge hatten. Diese Entdeckungen und Erfindungen wurden zwar überwiegend von den Männern gemacht, den Impuls zu ihrer Aktivität aber gaben die Frauen. Es waren die Mütter, die den Gang der nun eingeleiteten sozialen Höherentwicklung durch die Aufstellung von Gesetzen lenkten, die das Zusammenleben der Menschen regeln sollten. Bachofen benutzt den Ausdruck „Gesetz" hier im juristischen Sinne. Als Urheber des Rechts waren, nach ihm, die Mütter gleichzeitig die Hüter des Rechts.

Auf diese Stufe des „Mutterrechts" folgte später die Stufe des „Vaterrechts". Es entwickelte sich dadurch, daß sich die Männer über den Mißbrauch, den die Frauen im Laufe der Zeit mit ihrer zuerst segensreich wirkenden Macht getrieben hätten, nun empörten und sich selbst die Herrschaft erkämpften. Gleichzeitig wurden die Männer, nach Bachofen, nun die Träger höherer geistiger Prinzipien, die der weiblichen Natur unerreichbar waren. Als Auswirkung dieser höheren geistigen Prinzipien sind die ersten Staatsgründungen anzusehen, die unter der Leitung der Männer erfolgten. Den Höhepunkt des unter männlicher Herrschaft sich entwickelnden staatlichen Zusammenlebens sieht der Baseler Patrizier Bachofen im schweizerischen Staat seiner Zeit.

Bachofens Entwicklungsschema wurde auf Grund des Studiums historischer und mythologischer Quellen entwickelt. Es erschien natürlich und überaus einleuchtend und erhielt zugleich eine mächtige Stütze, als Lewis H. Morgan nach der theoretischen Durcharbeitung völkerkundlicher Berichte dasjenige entdeckte, was er „klassifikatorisches Verwandtschaftssystem" nannte.

Bei einer großen Anzahl von Völkern kommt es nämlich mehr oder weniger ausgeprägt vor, daß die Verwandtschaftsbezeichnungen nach ganz anderen Auffassungen gebildet werden als bei uns. Verwandtschafts-

systeme der Naturvölker müssen nicht nur auf Blutsverwandtschaft, sondern sie können auch auf Sozialverwandtschaft beruhen, auf Altersgruppen, mythischen Abstammungsgruppen oder Heiratsklassen. Dabei erweitert sich der eigene Kreis von Blutsverwandten zum Kreis der „klassifikatorischen Verwandten". Das klassifikatorische System ist somit nicht, wie das unsrige, auf der Zugehörigkeit zur Einzelfamilie aufgebaut, sondern auf der Zugehörigkeit zu einer Gruppe von Menschen, die zu dem betreffenden Individuum in irgendeiner Beziehung steht. Morgan ging von den Hawaiiern (in Polynesien) aus, die besonders arm an Verwandtschaftsbenennungen sind. Bei ihnen gelten Bezeichnungen für ganze Gruppen von Personen, für die wir unterschiedliche Verwandtschaftsnamen anwenden. Der Hawaiier nennt zum Beispiel nicht nur seine leiblichen Geschwister „Brüder" und „Schwestern", sondern auch alle seine Seitenverwandten, die wir als „Vettern" und „Basen" bezeichnen, und zwar nicht nur die Vettern und Basen ersten, sondern auch die zweiten, dritten, vierten und fünften Grades usw. Sie alle werden mit dem gleichen Ausdruck benannt wie seine Geschwister. Im Gegensatz zu unserem Verwandtschaftssystem jedoch wird bei ihnen eine andere Unterscheidung vorgenommen, und zwar danach, ob die Verwandten jünger oder älter als der Sprechende sind. Der Unterscheidungsgesichtspunkt ist somit ein ganz anderer als bei uns. Weiterhin bezeichnet der Hawaiier alle Kinder der eigenen Geschwister und die seiner sogenannten Geschwister — also in unserer Sicht: die seiner Vettern und Basen — als „seine Kinder" und entsprechend alle Nachkommen dieser Kinder als „seine Enkel". Konsequenterweise sind auch die Eltern seiner sogenannten „Geschwister", im weitesten Sinne, s e i n e Eltern und alle Vorfahren dieser Eltern seine Ahnen.

Nach der Auffassung, daß das Einfachere auch ohne weiteres das Ältere sein müsse, stützten diese Nachrichten das Bachofensche System. Dabei bleibt allerdings außer acht, daß mit dem klassifikatorischen System oft auch noch eine — oder mehrere — weitere Sozialordnungen parallel laufen. Auf Hawaii beispielsweise, und unter ähnlichen Voraussetzungen auch anderswo, findet sich nämlich noch eine Spaltung des Stammes in zwei oder auch mehr exogame Gruppen, d. h. in Gruppen von Menschen, deren Angehörige sich aus irgendwelchen Gründen nicht heiraten dürfen. Damit wird ein ganz neuer Akzent auf das klassifikatorische Verwandtschaftssystem gelegt, worauf hier aber nicht weiter eingegangen werden soll.

Es sei im Rahmen unseres Themas nur zusammenfassend mitgeteilt, daß die Bachofensche erste Entwicklungsstufe der Promiskuität sei langem von allen Kulturwissenschaftlern fallen gelassen worden ist. Die hetärische

Grundstufe, wie sie auch genannt worden ist, ein Zustand also, der nur regellose Geschlechtermischung und keine Familie gekannt haben soll, ist aus der Geschichte der Menschheit zu streichen, denn es gibt kein Volk auf der Erde, das diesen Kulturzustand auch nur in deutbaren Resten bewahrt hätte. Es gibt darüber hinaus auch keinen Tatbestand, der uns die Annahme eines solchen Kulturzustandes ernsthaft nahelegt. Die Tatsachen, aus denen Bachofen auf eine Promiskuität schloß, sind sämtlich anders zu erklären. Entsprechende Bräuche finden entweder nur bei gewissen festlichen Gelegenheiten oder Anlässen statt, wobei überdies manchmal noch allerlei Beschränkungen in der Form unterliegen, daß ein Austausch der Frauen nur unter Brüdern, Vettern oder Freunden stattfindet, ohne daß sich derartige erotische Sitten auf eine lebenslange Promiskuität erstrecken; oder es handelt sich, in anderen Fällen, um voreheliche Liebesfreiheiten, n a c h denen dann die Ehe nicht selten um so strenger beachtet wird.

Ziehen wir schließlich einmal monographisch diejenigen Völker in Betracht, bei denen die Institution erotischer Feste oder die voreheliche Zügellosigkeit tatsächlich auftritt, so zeigt sich, daß es sich dabei nicht um die kulturgeschichtlich altertümlichsten Stämme, die Jäger- und Sammlervölker handelt, sondern daß derartige Beispiele gerade von sozial gestaffelten und geschichteten Naturvölkern oder von Kulturvölkern berichtet werden, also aus kulturgeschichtlich späteren Phasen. Somit können wir feststellen, daß aufs Ganze gesehen Nachrichten über eine vollständige Promiskuität derart unsicher und vermutlich mißverstanden sind, daß wir sie keinesfalls als Grundlage für die Theorie einer ursprünglich allgemein herrschend gewesenen wahllosen Vermischung verwenden können. Dabei ist einzuräumen, daß sich möglicherweise bei dem einen oder anderen Stamm eine weitgehende sexuelle Ungebundenheit als Variante der erwähnten Erscheinungen eingestellt hat, wie sie gerade von verschiedenen, sogenannten „barbarischen" Völkern des Altertums berichtet ist.

Ganz anders ist es mit Bachofens zweiter Stufe, der des eigentlichen Mutterrechts. Sie gilt auch bei vielen neueren Ethnologen als erwiesen, und es ist teilweise üblich, ein oder zwei Kulturschichten oder Kulturkreise als „mutterrechtliche Kulturen" zu bezeichnen.

Der Begriff Kulturkreis ist seit nunmehr genau 60 Jahren ein methodischer Begriff in der Völkerkunde. Hierbei werden eine Anzahl von Kulturelementen — z. B. Mutterrecht, Rechteckhaus mit Giebeldach, Geheimbünde, Schlitztrommel, Schädelkult, Mondmythologie u. a. — zu einem Komplex zusammengefaßt und als zu einer einzigen Kulturstufe gehörend angesehen. Dabei wird schon durch die Namengebung eines

Kulturkreises, z. B. als „mutterrechtliche Kultur", angedeutet, daß das entscheidende Kriterium im Mutterrecht gesehen wird.

Es erhebt sich nun die Frage, ob diese Bezeichnung nach dem heutigen Stand der kulturwissenschaftlichen Erkenntnisse richtig gewählt ist, d. h. ob die seit Bachofen eingeführte mutterrechtliche Entwicklungsstufe der Menschheitsgeschichte wirklich mutterrechtlich geordnet war. Trotz vieler Bemühungen ist es nämlich Bachofen selbst nicht gelungen, eine in jeder Beziehung mutterrechtliche Kultur bei einem Volk der Vergangenheit oder Gegenwart nachzuweisen. Er fand nur jeweils, verstreut bei verschiedenen Völkern, einzelne Züge seines von ihm konstruierten Mutterrechts, die er allerdings als Beweise für eine frühere Existenz eines einstmals allgemein herrschenden Mutterrechts als Gesellschaftsgrundlage glaubte annehmen zu dürfen.

Dazu darf man, worauf Sigrid Hellbusch hinweist, aus unserer heutigen Sicht sagen, daß Bachofen zu schnell verallgemeinernde Schlüsse gezogen hat. Er sah das treibende Entwicklungsmotiv in geistigen, in religiösen Prinzipien, die der Mensch nicht aus sich heraus entwickelt, sondern für die er nur Träger ist, einem Willen unterworfen, an den Bachofen selbst glaubte und den er nicht in Frage stellte. Nun ist es uns zwar möglich, Beziehungen zwischen religiösen Vorstellungen und gesellschaftlichen Einrichtungen zu erkennen, wenn wir beide Bereiche überschauen und miteinander vergleichen können. Wir kennen aber keine gesetzmäßigen Abhängigkeiten beider Bereiche, so daß wir weder mit Sicherheit von der Religion auf die Zustände der Gesellung schließen können, noch umgekehrt.

Um zu einer Klärung des Problems einer mutterrechtlichen Kultur aus der Sicht unserer heutigen Forschung zu gelangen, müssen wir uns zunächst einmal vergegenwärtigen, was nach der modernen Forschung überhaupt darunter zu verstehen ist.

Der Laie, der von den dabei zu beachtenden Tatsachen gar nichts weiß, dürfte sich unter dem Mutterrecht eine Organisation vorstellen, in der — im Gegensatz zum abendländischen Vaterrecht — bei bestimmten Völkern der Erde die Frauen etwa dieselbe Rolle spielen, wie bei uns die Männer. Er wird sich etwa vorstellen, daß es irgendwo Frauenversammlungen gibt — ähnlich wie bei anderen Völkern die Männerversammlungen —, die die öffentlichen Angelegenheiten oder die Gesetzgebung oder die Rechtssprechung regeln. Das wäre tatsächlich ein Mutterrecht, das diesen Namen verdiente. Wir müssen uns jedoch vor Augen halten, daß es einen solchen Zustand nirgendwo auf der Erde gibt und daß uns keine Tatsache bekannt ist, die uns die Annahme eines solchen Zustandes zu irgendeiner Zeit nahelegt. Diese Einschränkung ist

übrigens allenthalben von Seiten der völkerkundlichen Wissenschaft gemacht worden. Sie hat jedoch in der Auffassung der außerhalb des engeren Fachbereiches liegenden Öffentlichkeit nicht die entsprechende Beachtung gefunden. Wir wollen uns daher einmal kurz die wesentlichen Züge verdeutlichen, die wir bei einem extrem mutterrechtlichen Stamm antreffen.

Es seien dazu die bereits oben genannten Irokesen ausgewählt, die ihren Wohnsitz im östlichen Teil der Vereinigten Staaten von Nordamerika hatten. Ihre Sozial- und Lebensordnung gab bereits die Grundlage für die ältesten Theorien über das Mutterrecht bei Lafitau und Morgan ab. Als ehemals kleiner Indianerstamm hatten die Irokesen sich unter dem Druck der von Osten aus dem Gebiet um New York nach Westen vordringenden englischen Siedler im 17. und 18. Jahrhundert mit den fünf umliegenden Indianer-Stämmen zu einer Konföderation verbunden, deren Modell übrigens seinerzeit nicht ohne Einfluß auf den Entwurf der US-amerikanischen Verfassung gewesen ist.

Bei den Irokesen wohnt eine Gruppe verwandter Einzelfamilien in einem großen Langhaus. Alle Einzelfamilien des Hauses zusammen bilden eine Großfamilie. Die Großfamilie umfaßt die männlichen und weiblichen Abkömmlinge einer noch bekannten Ahnfrau, die vor einigen Generationen gelebt hat. Die Leitung der Großfamilie liegt in Händen einer Matrone, die weniger die älteste als vielmehr die fähigste Frau der Gruppe ist. Der Bodenbau, nämlich Pflanzen, Feldbearbeitung, Ernten, ist Frauenarbeit. Er bildet die Grundlage der Wirtschaft und wird von den Frauen des Dorfes oder der Großfamilie in Gemeinschaftsarbeit unter der Leitung der führenden Matrone durchgeführt. Die Ernteergebnisse der Frauen, wie auch die — allerdings nicht sehr umfangreiche — Jagdbeute der Männer, erhält die Vorsteherin der Großfamilie. Die Speisen werden zwar von den einzelnen Frauen des Großhauses gekocht, von der Matrone aber an die Einzelfamilien verteilt.

Das Heiratsarrangement ist Sache der Mütter der beiden Brautleute. Die Mutter wählt für ihren Sohn eine Frau und verhandelt mit deren Mutter. Es besteht die Tendenz, den jungen Mann recht spät heiraten zu lassen, da er als Lediger seine Jagdbeute seiner Mutter abliefern muß; umgekehrt sind die Mütter bestrebt, ihre Töchter früh zu verheiraten, da sie dadurch die Jagdbeute der Ehemänner gewinnen. Außerdem ist die Familie der Frau an vielen Kindern interessiert, denn der Ehemann zieht nach der Hochzeit in der Regel in das Haus seiner Frau, und dort leben auch die gemeinsamen Kinder. Meist allerdings übersiedelt der Mann nicht sogleich; sondern bis zur Ankunft des ersten Kindes herrscht die sogenannte Besuchsehe, bei welcher der Mann seine

Frau nur des Nachts besucht oder sich beide Ehepartner zunächst nur an einem neutralen Ort treffen dürfen.

Die Vererbung von kultiviertem Grund und Boden erfolgt von der Mutter auf die Tochter. Das persönliche Eigentum des Mannes aber geht bei seinem Tode nicht an seine Kinder über, sondern fällt an die Großfamilie seiner Mutter zurück. Soweit haben wir es mit einem echten Mutterrecht zu tun. In der politischen und Kultorganisation jedoch liegen die Funktionen in den Händen der Männer, die den Häuptling und die Kultfunktionäre bei den Danksagungsfesten für die Gaben der Natur stellen. Allerdings wird der Häuptlingstitel nicht auf den Sohn des Häuptlings, sondern — in typisch mutterrechtlicher Deszendenz — auf den Sohn der Schwester des Häuptlings vererbt. Bei Unfähigkeit eines Häuptlings kann er von der Matrone seiner Großfamilie abgesetzt werden, denn er ist praktisch nur Delegierter oder Beauftragter der Matrone der führenden Großfamilie.

Die politische Stammesregierung wird von Männern, nämlich dem Stammeshäuptling, den Kriegsanführern und dem Rat der alten Männer gebildet. Die Frauen hatten aber auch hier ihren Einfluß. Sie konnten beispielsweise die Teilnahme ihrer Männer an einem Kriegszug dadurch verhindern, daß sie ihnen den Proviant und die nötigen Mokassins — die Fußbekleidung, die von den Frauen angefertigt wird — vorenthielten.

Im Rahmen eines kürzlich durchgeführten Vergleiches der irokesischen mutterrechtlichen Züge mit denen anderer nordamerikanischer Stämme kam der Wiener Ethnologe Josef Haekel zu dem Schluß, daß das betonte Mutterrecht dieser Stammesgruppe — es gibt im gesamten Osten und Südosten, wie auch bei den Pueblos im Südwesten Nordamerikas weniger ausgeprägte mutterrechtliche Züge — hier bei den Irokesen auf der Bedeutung der Frau als alleiniger Bebauerin des Bodens und Verwalterin der Feldfrüchte beruht.

Diese Tatsache der überragenden Stellung der Frau als Bebauerin des Bodens und als Verwalterin der Feldfrüchte wird von P. Wilhelm Schmidt, dem Begründer der kulturhistorischen, sogenannten Wiener Schule der Völkerkunde, mit der Entstehung des Ackerbaus in Verbindung gebracht. Wilhelm Schmidt, der sich hierin Ernst Grosse anschließt, sagte recht einleuchtend: Bei den kulturgeschichtlich ältesten Jäger- und Sammlervölkern, soweit wir sie heute noch studieren können, ist die Aufgabe des Mannes die Jagd und die Aufgabe der Frau das Sammeln von Feldfrüchten. Wir dürfen annehmen, daß es auch in der Urzeit nicht anders war. Beide Geschlechter halten strikt ihre Arbeitsteilung ein. Der Mann betreibt die Jagd, die Frau das Pflanzensammeln. Da das tägliche, mühsame Sammeln von Wildpflanzen ihr zu beschwerlich

war, sei die Frau nach und nach zur Erfinderin des Feldbaus geworden. Mit der größeren wirtschaftlichen Sicherheit, die der Feldbau gewährt, habe sich dann auch ihre soziale und politische Vormachtstellung ergeben. Zunächst war die Ehe betroffen. Denn da die Frau jetzt an den kultivierten Boden gebunden war, mußte die Eheresidenz matrilokal sein. Und da weiterhin bei Naturvölkern das, was sich jemand erarbeitet oder was ihm geschenkt wird, sein persönliches Eigentum bleibt, gehörten nun der Frau die Feldfrüchte als Produkt ihrer Arbeit. Ihr gehörte dann aber auch der Boden, auf dem sie die Pflanzen gezüchtet hatte. So wurde die Frau auch die erste individuelle Bodeneigentümerin. Dies gilt, nach Schmidt, als wirtschaftliche Grundlage des Mutterrechts. Unterstützt wird diese Annahme dadurch, daß sich diejenigen Erscheinungen, durch die auf das Vorhandensein von Mutterrecht geschlossen wird, am ausgeprägtesten bei denjenigen Naturvölkern finden, die wir als Pflanzer bezeichnen.

Kritische Untersuchungen der Tatbestände seitens verschiedener Forscher nach historischen und strukturellen Gesichtspunkten ergaben aber, daß mutterrechtliche Züge mit guten Wahrscheinlichkeitsgründen auch anders erklärt werden können. Ein Blick auf die Verbreitung des Mutterrechts in der Welt zeigt nämlich, daß es durchaus nicht übereinstimmt mit der Verbreitung des Feldbaus. In Afrika beispielsweise gehört, wie Hermann Baumann gezeigt hat, fast das gesamte Verbreitungsgebiet der eigentlichen Negerrasse, mit Ausnahme Ostafrikas, zum Bereich der Feldbauer. Es läßt sich durchweg eine altertümliche Pflanzerkultur als Grundlage der heutigen Kulturverhältnisse feststellen. Unter anderem ist gerade das Kongobecken und Westafrika ein besonders typisches Verbreitungsgebiet dieser Pflanzerkultur. Dennoch sind fast alle diese Negervölker vaterrechtlich, mit Ausnahme eines Streifens im südlichen Bantu-Gebiet, d. h. im südlichen Teil des Kongobeckens. Hier aber finden wir bemerkenswerterweise keineswegs einfachere Formen der Gesellung, sondern im Gegenteil höhere Formen des Staatslebens, u. a. mit Zügen eines sakralen Herrschertums. In der Tat haben in Afrika gerade die sogenannten Altpflanzer das Vaterrecht und nur eine relativ kleine Anzahl von hochkulturell beeinflußten, kulturgeschichtlich jüngeren Feldbauern das Mutterrecht.

In der übrigen Welt treten Völker mit Mutterrecht geographisch unregelmäßig verteilt auf. Wir finden sie sowohl in Vorder- wie auch in Hinterindien, sporadisch in Mikronesien und Polynesien und, seltener, auch in Südamerika. Ein historischer Zusammenhang dieser Stämme ist nicht nachweisbar. Das ist das Ergebnis einer Untersuchung aus dem Jahre 1954, die ein Mitglied der Wiener Schule, der bereits zitierte Josef

Haekel durchgeführt hat. Damit darf das alte Schema der oben schon kurz charakterisierten Kulturkreislehre der Wiener Schule neuerdings als aufgegeben angesehen werden.

Das Ziel der kulturhistorischen Arbeitsmethode der Wiener Schule war es, das räumliche, gegenwärtig anzutreffende Nebeneinander von Kulturen in ein zeitliches Nacheinander zu verwandeln. Die Arbeitsweise war so, daß man zunächst die vorgefundenen Kulturen in ihre einzelnen Elemente zerlegte. Was ein Kulturelement ist, blieb dabei weitgehend dem Gefühl, d. h. der persönlichen Einstellung des einzelnen überlassen. Es läßt sich relativ einfach bei den Gegenständen der materiellen Kultur herausstellen, z. B. als ein Bumerang, ein radial befiederter Pfeil, eine Bienenkorbhütte, eine Schlitztrommel, ein Dreifußgefäß usw. Bei sozialen Einrichtungen, wie Heiratsordnungen oder Begräbnisriten, desgleichen bei geistigen und religiösen Vorstellungen ist die Zerlegung in die einzelnen Elemente erheblich schwieriger. Sie ist bisher so vor sich gegangen, daß die Einteilung, wie sie sich einem Bearbeiter nach der eingehenden Beschäftigung mit dem Stoff ergeben hat, dann auch von anderen übernommen wurde und so in allgemeinen Gebrauch kam.

Nach einer auf diese Weise vorgenommenen Analyse der einzelnen Kulturen vergleicht man die so gewonnenen Kulturelemente mehrerer Kulturen und kommt dabei gewöhnlich innerhalb geographisch getrennter Kulturen auf eine Anzahl übereinstimmender Elemente. Der Grad der Ähnlichkeit wird mit Hilfe der Qualitäts- und Quantitätskriterien festgelegt. Bei Übereinstimmung einer Anzahl von Kulturelementen werden die Einzelkulturen zu Kulturkreisen zusammengefaßt, die gleichzeitig einen Grad für eine relative historische Tiefe abgeben. Von den sieben von Wilhelm Schmidt aufgestellten Kulturkreisen enthalten die Urkulturen der kulturgeschichtlich ältesten Periode der Sammler- und Jägervölker keine mutterrechtlichen Züge, sondern diese treten erst nach der Erfindung des Feldbaus durch die Frau auf.

Aus der gleichen Stufe des Wildbeutertums der Jäger und Sammler sollte sich nach derselben Theorie das Viehzüchtertum als eine Spezialisierung der männlichen Jagdbeschäftigung zum vaterrechtlichen, patriarchalischen Nomadentum entwickelt haben. Eindeutig, wie bereits erwähnt, stimmen aber mutterrechtliche Züge weder mit der Verbreitung des Feldbaus überein, wie umgekehrt der viehzüchterische Nomadismus keineswegs immer vaterrechtlich ist.

Das beste Gegenbeispiel zum Nomadismus vaterrechtlicher Form bieten die mutterrechtlichen Tuáreg in der nördlichen Zentralsahara. Sie sind Kamelzüchter. Die stärksten mutterrechtlichen Züge äußern sich in der maternalen Deszendenz. Das Kind gehört der sozialen Gruppe der Mutter

an. Dies erklärt die rassische Reinheit der adeligen Tuáreg, denn adelige Frauen geben sich nur in den seltensten Fällen mit einem unter ihnen stehenden Mann ab.

Der Nachfolger des Stammesfürsten ist gewöhnlich nicht sein Sohn, sondern der Sohn seiner Schwester. Es ist dies immer die älteste Tochter einer rassenreinen Familie. Die letzten Entscheidungen in den öffentlichen Angelegenheiten liegen in den Händen der Mutter des Stammesfürsten. Frauen können den Fürsten unter Umständen in seiner Funktion vertreten.

Die Frau ist weiterhin die Eigentümerin des Zeltes. Sie ist frei in der Wahl ihres Mannes. Die Mädchen genießen voreheliche Freiheit. Die verheirateten Frauen dürfen weiterhin an der Liebesgemeinschaft teilnehmen und können Ehescheidungen beantragen. Auch die intellektuelle Bildung liegt in den Händen der Frauen. Sie beherrschen die Dichtkunst und können auf dem einzigen Musikinstrument der Tuáreg, einer Monochordgeige spielen. Wie allgemein in Gemeinschaften mit stark mutterrechtlichen Zügen spielt der Mutterbruder eine große Rolle in der Erziehung der Kinder seiner Schwester. Er vererbt einen Teil seines Eigentums auf sie.

Für die Praxis ist noch keine genaue und umfassende Definition des Mutterrechts festgelegt worden, sondern es konnten bisher nur Beschreibungen von „sehr oft" anzutreffenden Merkmalen in mutterrechtlichen Gemeinschaften gegeben werden. Dabei sei noch einmal betont, daß sich einzelne mutterrechtliche Züge bei fast allen Naturvölkern finden lassen. Und man muß hinzufügen, daß das gleiche auch für die vaterrechtlichen Züge gilt.

Fassen wir einmal zusammen, was von den bedeutenden Forschern seit Bachofen, von P. Wilhelm Schmidt, Hermann Baumann, Richard Thurnwald, G. P. Murdock, Robert Lowie, Ad. E. Jensen, Josef Haekel, Katesa Schlosser, um nur die wichtigsten zu nennen, an mutterrechtlichen Kulturelementen herausgearbeitet worden ist, als eine Art Bestandsaufnahme der Möglichkeiten gewissermaßen, wie sich mutterrechtliche Erscheinungen realisieren können:

Da haben wir 1. die matrilokale Heiratswohnfolge. Eine Frau tritt durch ihre Eheschließung nicht in die Sippe des Mannes ein, sondern bleibt weiterhin vollwertiges Mitglied ihrer eigenen Sippe und hat für deren Erhaltung durch die Geburt von Kindern zu sorgen. Sie untersteht weiterhin der Autorität ihres alten Sippenoberhauptes und erst sekundär der ihres Gatten.

2. Die matrilineale Deszendenz, die als eine der Grundlagen des Mutterrechts anzusehen ist.

3. Die matrilineale Vererbung von Eigentum und Funktionen, entweder von der Mutter auf die Tochter, vom Mann auf den Schwesternsohn, d. h. den Neffen, oder vom Schwiegervater auf den Schwiegersohn. Ein Mann vererbt somit seinen sozialen Status und seinen materiellen Besitz nicht seinem Sohn, mit dem er ja sozial als nicht verwandt gilt, sondern entweder seinem Bruder von gleicher Mutter oder dem Sohn seiner Schwester von gleicher Mutter.

Eine Folge des Bruder- bzw. Neffenerbrechts ist die spezifisch mutterrechtliche Form des Levirats, bei dem die Witwe vom Bruder des Verstorbenen geheiratet wird. Während das Levirat beim Vaterrecht dazu dient, dem Verstorbenen Nachkommen zu zeugen — das Levirat also eine Institution zugunsten der Sippe des Mannes ist —, dient das Levirat in mutterrechtlichen Gesellschaften der Fürsorge für die Witwe, und Kinder, die die Frau noch gebiert, werden weiterhin ihrer Sippe, nicht der ihres Gatten zugerechnet.

4. Die betonte soziale und ökonomische Stellung der Frau als Leiterin der Großfamilie, als Besitzerin von Boden und Haus, als Wirtschafterin, als Verwalterin von Ämtern und Funktionen oder Kultobjekten. Es gehört dazu weiterhin die voreheliche Freiheit des Mädchens, die weibliche Initiative — durch die Mutter oder durch das Mädchen selbst — bei der Heirat, die Selbständigkeit und Freiheit der Frau in der Ehe und gegebenenfalls Frauenbünde.

5. Die betonte Stellung des Mutterbruders, der die Kinder seiner Schwester erzieht und deren Eigentum verwaltet; denn ein Mann tritt ja durch seine Eheschließung nicht in die Sippe der Frau ein, sondern bleibt primär seiner eigenen Sippe verpflichtet. Allerdings hat er dieser gegenüber keine biologischen Verpflichtungen, denn die Erhaltung seiner Sippe durch die Kinder obliegt ja seinen Schwestern. Er hat aber seiner eigenen Sippe gegenüber wirtschaftliche, soziale und kultische Verpflichtungen, mit dem Ziel der Sicherung der materiellen Existenz seiner Schwestern und deren Kinder, denn er gilt ja als deren nächster männlicher Verwandter. Diese Verpflichtungen eines Mannes als Onkel ergeben das soziale Phänomen des Avunkulats (*avunculus* = Bruder der Mutter). Dieses Avunkulat bildet übrigens den Ansatzpunkt männlicher Autorität in mutterrechtlichen Gesellschaften.

6. Bestimmte Heirats- und Eheformen, beispielsweise die Besuchsehe, wobei der Mann im allgemeinen bei seiner Sippe wohnt und seine in ihrer Sippe verbleibende Frau nur besucht, außerdem vor der Heirat das Dienen des Bräutigams bei den Brauteltern, weiterhin die Polyandrie, d. h. das Vorrecht der Frau, mehrere Ehemänner zu haben. Die Tatsache, daß eine Frau durch ihre Eheschließung nicht aus ihrer Sippe ausscheidet,

führt häufig zu einer großen Unstabilität der Ehen, die überdies von seiten der Frau leicht gelöst werden können, denn allgemein ändert sich durch eine Scheidung weder der soziale noch der wirtschaftliche Status einer Frau. Es wird von den Menangkabau-Malayen, in Hinterindien, von 17mal verheirateten Frauen berichtet und von einer Frau der Südost-Dayak (Borneo), daß sie 25mal geschieden war. Daraus, daß die biologische Erhaltung der Sippe durch die Frauen gesichert werden muß, erklärt sich übrigens eine oft feststellbare Toleranz gegen voreheliche Geburten.

7. Die Betonung der Frau in der Verwandtschaftsterminologie.

8. Eine hervorragende Stellung der Frau in der Religion, beispielsweise als Ahnfrau, desgleichen bei kultischen Zeremonien, als Schamanin, gelegentlich, aber sehr selten, auch als Priesterin des Ahnenkultes oder als Kultleiterin für weibliche Gottheiten.

9. Die Verbindung der Frau mit Kulturpflanzen.

10. Amazonenmythen.

Diese verschiedenen Züge, die auf eine Hervorhebung der Frau deuten, treten bei den in Frage stehenden Völkern in wechselnder Zahl und Stärke auf. Stämme mit betontem Mutterrecht sind selten. Überall findet sich bei maternaler Sozialverfassung für bestimmte Aspekte der Kultur auch ein Hervortreten des Mannes, wie es umgekehrt Völker mit bestimmter Wertschätzung der Frau gibt, ohne daß sich dies in entsprechender Deszendenz, Vererbung oder Heiratsform auswirken muß.

Verschiedene Elemente der übrigen Kultur können manchmal mit mutterrechtlichen Zügen gekoppelt erscheinen, wie z. B. das Viereckhaus, Mondmythologie, mehrstufige Bestattung usw. Man kann hierbei aber, worauf Sigrid Hellbusch hinweist, nicht von mutterrechtlichen Kulturelementen sprechen, wie es manchmal geschieht, denn die Zusammengehörigkeit dieser Einzelelemente zu einem Kulturkomplex im Sinne einer mutterrechtlichen Kultur ist nicht bewiesen. Es ist dies eine Hypothese, die sich beim gegenwärtigen Stand der Wissenschaft auch nicht beweisen läßt. Eine gültige Entscheidung dafür oder dagegen ließe sich nur treffen, wenn uns die prähistorischen Kulturen in ihrem gesamten Umfang bekannt wären. Das ist aber nicht der Fall, denn die Bodenfunde unterrichten uns nur über Teile der materiellen Kultur, und es hat sich bisher noch keine Übereinstimmung zwischen bestimmten materiellen Kulturgütern und bestimmten mutterrechtlichen Einrichtungen nachweisen lassen.

Damit kann der Begriff einer mutterrechtlichen Kultur nicht als eine Einheit angesehen werden, und entsprechend kann die Frage einer mutterrechtlichen Kultur als Menschheitsepoche nicht positiv beantwortet werden. Ich möchte vielmehr, in Übereinstimmung mit Adolf Jensen

und Katesa Schlosser, das Mutterrecht als Recht der Muttersippe der Ehefrau — in der matrilinealen Deszendenz — auf die Kinder ansehen. Diese Kinder haben als Mädchen biologisch, als Knaben wirtschaftlich, sozial und kultisch für den Fortbestand der Sippe zu sorgen.

Eine solche Ordnung darf nicht überbewertet werden. Daß sie überhaupt eine Rolle spielt, hängt mit einer Erscheinung zusammen, die wir als Exogamie, d. h. als „Außenheirat", außerhalb einer bestimmten Gruppe, bezeichnen. Würden nämlich Vater und Mutter derselben Gruppe angehören, so würde sich die Frage der Zugehörigkeit der Kinder überhaupt nicht stellen. Solange die Menschheit nur Familien und Horden kannte, gehörte ein Kind ganz natürlich zu der Familie und der Horde, in die es hineingeboren wurde. Erst die Bildung größerer Gruppen mit überwiegender oder sogar ausschließlicher Heirat zwischen Angehörigen zweier verschiedener Gruppen schuf eine völlig neue Situation. Somit stellt sich erst dadurch, daß für Vater und Mutter, kraft einer für alle Stammesangehörigen verbindlichen Vorschrift, die Exogamiebestimmung besteht, die Frage nach der Zugehörigkeit der Kinder.

Da die Kinder nun einmal bei allen Menschen zu den Eltern gehören, so kann diese Frage nur auf zweierlei Weise beantwortet werden: entweder zur Gruppe des Mannes oder zu der der Frau. Eine andere Regelung ist als Dauerlösung unter den genannten Voraussetzungen nicht möglich. Daraus ergibt sich, daß die Mutterfolge nur eine der beiden möglichen Regelungen darstellt, wobei die andere Möglichkeit zum mindesten ebenso oft verwirklicht wird.

Damit erhebt sich die von Adolf E. Jensen gestellte Frage, ob es wirklich von so außerordentlicher Bedeutung ist, daß bei einigen Völkern das Kind zur Gruppe der Mutter gehört. Jedenfalls berechtigt diese Tatsache nicht zu so weitgehenden Schlüssen, wie sie in der Bezeichnung „Mutterrecht" enthalten sind. Zwar wirft die konkrete Antwort darauf ein Licht, wie sich bestimmte Völker das Verhältnis der Kinder zu den Eltern vorgestellt haben. Im genannten Falle muß die Verbindung der Mutter mit dem Kind für vordringlicher gehalten worden sein als die des Vaters. Darin äußert sich also in einer Frage eine Bevorzugung der Frau gegenüber dem Mann. Umgekehrt ist die Schutzfunktion des Mannes genau so wichtig für Frau und Kinder. Sie wird bei mutterrechtlich organisierten Stämmen dann vom Onkel wahrgenommen.

Beim Hervorstechen derartiger maternaler Einzelelemente von einer mutterrechtlichen Kultur zu sprechen, hieße die Bedeutung der Deszendenzfrage überbetonen. Wir haben es vielmehr bei mutterrechtlichen Völkern lediglich mit einem Hervorheben der mütterlichen Linie für besondere Zwecke zu tun. Ein wirkliches, völlig durchgebildetes

Mutterrecht ist nirgends zu finden. Damit ist nach den neueren Forschungen das Vorhandensein eines geschlossenen, weit verbreiteten Mutterrechts-Kulturkreises oder das Vorhandensein eines kulturgeschichtlichen Stadiums einer mutterrechtlichen Zeit als nicht gesichert anzusehen.

LITERATUR

Bachofen, Johann Jakob, Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur (1861, Neuauflage: Basel 1948).

Baumann, Hermann, Vaterrecht und Mutterrecht in Afrika. Zeitschrift für Ethnologie Bd. 58 (Berlin 1926).

Birket-Smith, Kaj, Geschichte der Kultur (Zürich 1946).

Bornemann, Fritz, Zum Form- und Quantitätskriterium. Anthropos Bd. 33, H. 3—4 (Mödling b. Wien 1938).

Gräbner, Fritz, Methode der Ethnologie (Heidelberg 1911).

Haekel, Josef, Zum Problem des Mutterrechts. Paideuma Bd. 5, H. 6—8 (Bamberg 1953—54).

Hellbusch, Sigrid, Zur Frage des Mutterrechts. Völkerforschung, Tagungsbericht. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1954.

Jensen, Ad. E., Gab es eine mutterrechtliche Kultur? Studium Generale Jg. 3. H. 8 (Heidelberg 1950).

Koppers, Wilhelm, Der historische Gedanke in Ethnologie und Prähistorie. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Bd. 9 (Wien 1952).

Kronenberg, Andreas, Zur kulturhistorischen Stellung des Mutterrechts der Tuáreg. Actes du IVe Congrès International des sciences Anthropologiques et Ethnologiques 1952, Tome III (Wien 1956).

Lafitau, Joseph François, Mœurs des sauvages Amériquains, comparées aux mœurs des premiers temps (4 Bde. Paris 1724).

Lowie, Robert, Primitive Society (London 1949).

Mühlmann, Wilhelm Emil, Geschichte der Anthropologie (Bonn 1948).

Morgan, Lewis H., Ancient Society (New York 1877), deutsch: Die Urgesellschaft (1891).

Murdock, G. P., Social Structure (New York 1949).

Schlosser, Katesa, Entwicklungstendenzen des Mutterrechts bei Naturvölkern. Forschungen und Fortschritte Jg. 31, 1 (Berlin 1957).

Schmidt, Wilhelm und Koppers, Wilhelm, Völker und Kulturen (Regensburg 1924).

Schmidt, Wilhelm, Ehe und Familie im vermännlichten Mutterrecht. Kultur und Sprache. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik Bd. 9 (Wien 1952).

Thurnwald, Richard, Die menschliche Gesellschaft, Bd. 2: Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandtschaft und Bünden im Lichte der Völkerforschung (Berlin und Leipzig 1932).

Poppo von Trier in der Ecbasis cuiusdam captivi?

von Hartmut Hoffmann

Einen Wendepunkt in den neueren Forschungen zur 'Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam' bedeutete Carl Erdmanns Nachweis[1], daß in jenem rätselvollen Gedicht eines lothringischen Geistlichen die deutschen Könige Konrad II. und Heinrich III. erwähnt werden und es deshalb erst um die Mitte des 11. Jahrhunderts entstanden sein kann. Für alle Deutungen war damit ein neuer Ausgangspunkt geschaffen. Lediglich W. Ross[2] glaubte, an dieser Entdeckung vorbeigehen zu dürfen, und hielt an der schon von Jacob Grimm[3], dem ersten Herausgeber, vorgeschlagenen Datierung des Poems in das 10. Jahrhundert fest; er berief sich dafür auf J. Zacher[4], doch scheint er übersehen zu haben, daß dessen Ausführungen längst von Zarncke[5] widerlegt worden waren. Hatten nun die älteren Erklärer auf die cluniazensische (wir würden heute sagen: die Gorzer) Reform als Hintergrund für die Geschichte des *infelix vitulus* verwiesen, so sah Ross[6] in dem Werk ein typisches Produkt der Klosterschule, welches mit seinen Späßen den Unterricht auflockern, ja vielleicht als Osterunterhaltung hatte dienen sollen. Diese Überlegungen sind im einzelnen gewiß recht beachtenswert, doch schwindet dabei das Ganze aus dem Blick, und die höchst persönlichen Absichten des Dichters, wie sie in den ersten 68 Versen zum Ausdruck kommen, werden übersehen. Vor allem aber entgegnete Karl Hauck[7] mit Recht, daß sich in der Ecbasis nicht nur die klösterliche, sondern ebenso sehr die adlige Laienwelt widerspiegele.

---

[1] Konrad II. und Heinrich III. in der Ecbasis captivi, in: DA. 4 (1941), S. 382—393.

[2] Die ‚Ecbasis captivi' und die Anfänge der mittelalterlichen Tierdichtung, in: Germanisch-romanische Monatsschrift, NF. 4 (1954), S. 273, Anm. 17.

[3] Lateinische Gedichte des X. und XI. Jahrhunderts, hrsg. von J. Grimm und A. Schmeller (1838), S. 290—292.

[4] Postille zur Rezension der Voigtschen Ausgabe durch F. Seiler, in: Zs. f. deutsche Philologie 8 (1878), S. 374.

[5] Beiträge zur Ecbasis captivi, in: Berichte über die Verhandlungen der Königl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. zu Leipzig, phil.-hist. Cl., Bd. 42 (1890), S. 109—113.

[6] S. 266—282.

[7] Haus- und sippengebundene Literatur mittelalterlicher Adelsgeschlechter, von Adelssatiren des 11. und 12. Jhs. aus erläutert, in: MIÖG. 62 (1954), S. 137—145, bes. S. 144 f.

Jüngsthin hat Anton Michel[8] es unternommen, die „Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam" als „ein Werk Humberts, des späteren Kardinals von Silva Candida" zu erweisen. Was wir über Entstehungszeit und -ort der Fabel wissen, spricht zunächst nicht gegen die Verfasserschaft Humberts. Die letzte Entscheidung könnte indessen erst der Stilvergleich fällen[9]. Dies Unternehmen ist aber äußerst schwierig, weil die Verse der Ecbasis und die Prosawerke Humberts grundverschiedenen stilistischen genera zugehören, zudem von jenen Versen die überwiegende Mehrzahl aus antiken oder frühmittelalterlichen Vorlagen entlehnt ist und daher nicht berücksichtigt werden kann. Jedenfalls ist Michels Zusammenstellung von ähnlichen oder gleichen Wörtern oder Wortgruppen[10] aus der Ecbasis und aus den Schriften des Kardinals von Silva Candida nicht geeignet, diesen als Autor der Ecbasis zu sichern. Es handelt sich dabei zum größten Teil um nicht sonderlich seltene Vokabeln, die sich hier wie dort finden. Und auch das beiderseitige Vorkommen von geläufigen Wendungen wie *iacula ferire, iter arripere, nec mora, in cunctis finibus* und dergleichen berechtigt zu keinerlei Schlüssen[10a]. Glaubt man aber, diese Übereinstimmungen erklären zu müssen, so würde es genügen, hier die Tradition der Schulen von Toul zu sehen.

Durch den Sprachvergleich ist also in diesem Falle kaum Gewißheit zu erlangen — weder im positiven noch im negativen Sinne. Auf einem anderen Gebiete aber fällt die Entscheidung gegen Humbert. Was über seinen Lebenslauf bekannt ist, läßt sich kaum mit den autobiographischen Angaben des Ecbasis-Dichters vereinbaren. Die Vorgänge der Außenfabel, welchen ein Jugenderlebnis des Autors zugrunde liegt, haben sich in den Jahren 1043/1046 abgespielt[11]. Damals war Humbert kein junger Mann, kein *imberbis iuvenis* mehr[12] und konnte sich kaum mit einem

---

[8] SB. Bayr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Jg. 1957, H. 1.

[9] So Michel S. 42, der hier, Traube zitierend, die Ecbasis „das erste umfangreiche Gedicht, in welchem der leoninische Hexameter ... nahezu vollständig durchgeführt ist", nennt. Indes läßt sich Traubes Behauptung nicht mehr halten, wenn man die Ecbasis ins 11. Jahrhundert setzt.

[10] S. 44—52.

[10a] Vgl. auch die ausführliche Besprechung der Michelschen Arbeit durch P. Lehmann, in: DA. 14 (1958), S. 256—258.

[11] Erdmann (s. o. Anm. 1) gibt diesen Zeitraum als Abfassungstermin an; streng genommen kann man allerdings auf Grund seiner Argumente nur die obige Aussage machen.

[12] Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam, ed. K. Strecker, MG. Scr. rer. Germ. (1935), v. 124. Zu dem Begriff des *iuvenis* vgl. A. Hofmeister, Puer, iuvenis, senex. Zum Verständnis der mittelalterlichen Altersbezeichnungen, in: Papsttum und Kaisertum, Festschrift P. Kehr (1926), S. 287—316, bes. S. 305 ff. Das ungefähre Alter Humberts ergibt sich aus H. Belhomme, Historia Mediani in monte Vosago Monasterii ordinis s. Benedicti ex congregatione sanctorum Vitoni et Hidulfi (1724) S. 237: *Et sub*

einjährigen Kalb vergleichen[13]; ebenso wenig traf auf ihn die Bezeichnung *Tullensis discolus urbis*, „mißratener Schüler der Stadt Toul", zu, da er als Oblate nach Moyenmoutier gebracht worden war und dort seine Ausbildung erfahren hatte[14]. Nur wenn man die autobiographischen Züge der Außenfabel leugnen wollte, könnte man Humbert noch als möglichen Verfasser in Erwägung ziehen.

Klage, Satire, Tierfabel, Scherzgedicht oder moralischer Traktat? In keiner der üblichen literarischen Gattungen läßt sich die 'Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam' ohne weiteres unterbringen. Der lothringische Geistliche, der um die Mitte des 11. Jahrhunderts schrieb, kannte die lateinische Äsop-Überlieferung, aber er begnügte sich nicht damit, sie in das modische Gewand der leoninischen Hexameter zu kleiden. Schon immer hatte es nahe gelegen, die Tierfabel moralisierend auszulegen — war sie doch deshalb so wohlgelitten im mittelalterlichen Schulbetrieb[15]; die Beziehung auf ein persönliches, auf das eigene Geschick war dagegen neu. Selbstaussage und Fabel finden sich vorher nur in dem 'Metrum Leonis', jenem Gedicht, welches man Leo von Vercelli zuschreiben möchte[16], mit einander verbunden; doch scheint die Verknüpfung der beiden Elemente dort noch nicht so explizit zu sein, — sofern ein Urteil dar-

---

hoc duce Theoderico Humbertus clari postmodum ingenii, anno MXV litterarum exercitio, sub monachili habitu, Mediani loci a parentibus oblatus imbuitur, sub Hardulpho abbate. Ibid. S. 238 f.: *Anno MXXVIII et anno sequenti Domnus Norchtbertus Medianensi coenobio praeficitur abbas. Hic Domnum Humbertum in artium studiis quamvis ille iam plurimum studuisset, in multis studentiorem reliquit.* (Beide Stellen stammen aus der Klosterchronik des Joannes a Bavono, c. 46 und c. 48.) — Die Literatur zur Ecbasis verzeichnet Strecker auf S. V f. seiner Ausgabe; s. ferner Michel S. 3 f., Anm. 2. Hinzuzufügen ist M. Wilmotte, Un centon d'Horace au X^e siècle, in: Etudes Horatiennes, Recueil publié en l'honneur du bimillénaire d'Horace = Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Bruxelles t. VII (1937) S. 255—265; H. Mitteis, Politische Prozesse des früheren Mittelalters in Deutschland und Frankreich, SB. Heidbg. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Jg. 1926/27, Nr. 3, S. 26 f. Eine Teilausgabe der Ecbasis (v. 392—1097) samt einer Prosaübersetzung bietet H. Kusch, Einführung in das lateinische Mittelalter, Bd. I: Dichtung (1957), S. 288—325. Nicht zugänglich waren mir P. Courteaults Aufsatz in der Revue historique de Bordeaux, 15^e année (1922), S. 5 ff., und F. Ermini, Un imitatore d'Orazio nel medio evo. Medio Evo Latino. Studi e ricerche. Istituto di Filologia Romanza della R. Università di Roma. Studi e Testi (Modena 1938) S. 183 ff.

[13] v. 71—73.

[14] S. o. Anm. 12.

[15] E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (1948) S. 57 f.

[16] MG. Poet. V 2, S. 476 ff.; dazu H. Bloch, Beiträge zur Geschichte des Bischofs Leo von Vercelli und seiner Zeit, in: NA. 22 (1897), S. 127 ff.

über angesichts der fragmentarischen Überlieferung gestattet ist. Der Ecbasis-Dichter indessen stellt sich in einer Rahmenhandlung vor, tut seine Absicht kund, ein Stück seiner Lebensgeschichte im Gleichnis, *per tropologiam*, zu berichten[17], und auch in den letzten Versen[18] meldet er sich wieder, frei von jeder Verkleidung. Dazwischen liegen zwei Fabeln, die eine in die andere verschachtelt. Die Außenfabel[19] erzählt von dem Kälbchen, welches in die Gewalt des Wolfes gerät, diesem fast als Festbraten gedient hätte, jedoch noch rechtzeitig von den übrigen Tieren unter der Führung des Fuchses befreit wird. Bevor aber das Entsatzheer die Burg des Wolfes stürmt, unterrichtet dieser (in der sog. Innenfabel) seine Gefolgsleute von einem Ereignis, welches sich vor langer Zeit am Hofe des Königs zugetragen und wobei sich schon damals der Fuchs als dem Wolf überlegen gezeigt hatte: es ist dies die Fabel von der Heilung des Löwen mittels des Wolfsfelles[20].

Wenn auch die komplizierte Komposition der Bruchstellen nicht entbehrt, so verrät sie doch den großen Wurf, und ihre Originalität innerhalb der uns überkommenen mittellateinischen Literatur kann kaum bestritten werden. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Konzeption etwas ganz und gar Neues dargestellt habe; vielmehr läßt sich sehr wohl das große Vorbild angeben, ohne welches die Ecbasis nicht denkbar ist: wir meinen die „satirischen" Dichtungen des Horaz. Denn aus diesen stammt nicht nur die größte Zahl der Entlehnungen, die der Lothringer seinem centoartigen Poem einverleibte[21]; sondern in einem tieferen Sinne ist er ein Nachfolger des Venusiers geworden, indem er sich dessen Satiren auch für die Gesamtstruktur zur Richtschnur nahm. Horaz hat in seinen hexametrischen Dichtungen oft genug einer persönlichen Empfindung Ausdruck verliehen, und seine spottende Zunge hat vor sich selbst nicht haltgemacht. Ferner werden die einzelnen Stücke durch vielfache, exkursartige Episoden belebt, denen selbst die Dialogform nicht fremd ist. Diese drei Elemente aber: kritische Absicht, Selbstdarstellung und eingeflochtene exempla, sind auch für die Ecbasis maßgebend. Ja, sogar die Tierfabel hatte in das Horazsche Oeuvre Eingang gefunden. Und was läge näher, als das literarische Vorbild der Ecbasis in der Satura II, 6 zu suchen, in welche die Geschichte von Stadtmaus und Feldmaus eingeschaltet ist[22]? Das Werk unseres Mönches ist aus der Tradition der Tiererzählung allein nicht zu erklären; andrerseits war er, wie die zahl-

[17] v. 1—68.
[18] 1224—1229.
[19] v. 69—391, 1010—1015 und 1096—1223.
[20] v. 392—1009 und 1016—1095.
[21] S. die Zusammenstellung von Strecker in seiner Ausgabe der Ecbasis, Autorenverzeichnis, S. 46—48.
[22] Außerdem Horaz, Epist. I, 7, bes. v. 29 ff.

reichen Anleihen beweisen, in den Saturae und Epistulae erstaunlich gut bewandert, so daß man aus diesem Grunde Horaz geradezu für seinen Lieblingsschriftsteller halten möchte. Als er selbst zur Feder griff, war es daher nur natürlich, daß er in die Fußstapfen des illustren Wahlverwandten trat. Die 'Ecbasis cuiusdam captivi' — soviel sie in Einzelheiten der Fabel verdanken mochte — knüpfte im wesentlichen an die Horazschen Sermones an.

Nun sind die autobiographischen Züge zumal der sogenannten Außenfabel wiederholt angezweifelt worden[23]. Die Flucht des Klosterschülers — so sagte man — habe in Wirklichkeit gar nicht stattgefunden; die Begegnung des Wolfs mit dem Kälbchen sei bloß allegorisch gemeint und spiegle den Kampf der Seele mit dem Teufel wider. Die zugrunde liegende Parabel vom Lamm, welches dem Wolf begegnet, wurde hier ganz abstrakt aufgefaßt; aber war ihre Ausdeutung ins Konkrete — angesichts der vielen diesseitigen Nöte, in die der Christ verstrickt wird — nicht mindestens ebenso gut möglich? Schon die Anlehnung an das antike Muster, von der soeben die Rede war, sollte vor jener Interpretation warnen. Hinzukommt, daß Hauck[24] auf das entscheidende Motiv der Begegnung des Jünglings im Walde auch in der weltlichen Dichtung hingewiesen hat, hier demnach eine Situation ausgedrückt wird, wie sie für den jungen Menschen der adligen Schichten typisch war oder als typisch empfunden wurde. Und schließlich muß die Funktion der Innenfabel ganz ungeklärt bleiben, wenn man aus dem Gedicht jenen allegorischen Sinn herauslesen möchte. Man könnte in jener nur Einzelheiten auslegen, während doch bei jedem anspruchsvolleren literarischen opus zunächst eine Deutung vom Ganzen her versucht werden sollte.

Eine solche ist umso leichter, als bereits in dem Prolog (d. h. in dem ersten Teil der Rahmenhandlung) wesentliche Ansatzpunkte dafür gegeben sind. Dieser beginnt mit einem Rückblick auf verflossene Jugendzeiten[25], in denen der Verfasser nichts Gutes getrieben, sondern sich von der *cura vagandi* hatte beherrschen lassen[26]; bereits in den ersten Zeilen gibt jener also seinen ganz konkreten, starken Freiheitsdrang zu erkennen, welchem er später sein weltliches Abenteuer verdanken sollte. Inzwischen aber hat er sich gewandelt, hat sich beruhigt, hat versucht, das *otium* des Klosterlebens mit schriftstellerischer Tätigkeit nutzbringend auszufüllen und so der lockenden Sünde auszuweichen[27]. Er mußte in

[23] S. zuletzt Michel S. 36.
[24] MIÖG. 62, S. 136—142.
[25] v. 1—7.
[26] v. 6.
[27] v. 8—16; ein beliebter Topos in der mittelalterlichen Literatur, vgl. Curtius S. 96 f.; L. Arbusow, Colores rhetorici (1948) S. 99; G. Simon,

der Tat vor der Versuchung auf der Hut sein, konnte doch jeder Blick auf das fröhliche Treiben draußen auf den Feldern[28] das mühsam errungene innere Gleichgewicht aufs neue gefährden! Ihm, dem das Kloster wie ein Kerker erschien[29], kam dann die Erinnerung an die *monimenta priorum*[30], an die Zeit, da auch er einmal seine Freiheit besessen hatte. Und um sich nicht an den Kummer über ein verlorenes Glück zu verlieren, fing er an zu dichten; dadurch daß er die Vergangenheit in Hexametern objektivierte, gewann er Abstand zu ihr und konnte sie leichter überwinden. So beruht hier der Topos „Trägheit ist zu meiden", welcher uns zunächst bizarr anmuten mag, auf einer individuellen Erfahrung und verbirgt nichts anderes, als daß der schöpferische Mensch in seinen Werken Erlösung von seinen Leiden sucht. Andrerseits ist gerade der unmittelbare Anlaß, auf den sich der Autor für sein literarisches Bemühen beruft, ein deutlicher Hinweis auf den autobiographischen Gehalt der Außenfabel; denn der Mönch in der Zelle assoziierte die heitere Ungebundenheit der Erntenden mit dem freien Schweifen des Kälbchens (d. h. seiner selbst) in den Wäldern[31]: den so naheliegenden Zusammenhang zwischen den beiden Vorstellungen zu zerreißen, wäre gar zu künstlich. Schließlich wird die Wirklichkeit des Fluchterlebnisses auch durch die zweimalige Erwähnung der Vita Malchi des Hieronymus[32] bestätigt, die keineswegs ein allegorisch zu verstehendes Gleichnis bringt, sondern ein reales Geschehen berichtet, welches mancherlei Parallelen zu den Irrungen und Wirrungen des *vitulus* aufweist. Hier wie dort verläßt ein Mönch, wenn nicht ohne Erlaubnis, so doch wider den Willen des Abtes das Kloster[33] und gerät alsbald in Gefangenschaft, aus welcher es zu guter Letzt noch ein Entkommen gibt. Die Übereinstimmung der beiden Schicksale ist offenkundig genug und wird durch die einzige Kennzeichnung des Malchus in der Ecbasis, nämlich als eines *illustris monachus captivus*[34] nachdrücklich unterstrichen. Diese und die vorausgehenden

---

Untersuchungen zur Exordialtopik der mittelalterlichen Geschichtsschreibung bis zum Ende des 12. Jahrhunderts (phil. Diss. mscr. Marburg 1952) S. 27—29.

[28] v. 50—57.

[29] v. 58: *Me vero vacuo, claustrali carcere septo.*

[30] v. 59.

[31] v. 90 ff.

[32] Migne PL. 23, col. 55—62. Eine versifizierte (und verkürzte) Fassung der Vita bietet Flodoard von Reims, De triumphis Christi Antiochiae gestis, lib. II, c. 11: Migne PL. 135, col. 585—588.

[33] Zarncke, Beiträge zur Ecbasis captivi, S. 122, hat auf die Worte aufmerksam gemacht, die Malchus vor seinem Weggang von seinem Abt zu hören bekam: *Ovis quae de ovilibus egreditur, lupi statim morsibus patet* (Migne PL. 23, col. 57). — Wie die Fabel hier auf ein historisches Ereignis bezogen ist, so auch in der Ecbasis.

[34] v. 583.

Beobachtungen nötigen somit, in der 'Ecbasis cuiusdam captivi' ein Stück Leben des Dichters verborgen zu vermuten[35], und unser Bemühen muß darauf gerichtet sein, den historischen Begebenheiten nachzuspüren, welche hier zugrunde liegen.

Man weiß, welche Schwierigkeiten die mittelalterliche Satire mit ihren oft rätselhaften Anspielungen den Interpreten bereitet[36]: Die nur flüchtig und verdeckt erwähnten Personen und Ereignisse — bei dem zeitgenössischen, „eingeweihten" Publikum als bekannt vorausgesetzt — bleiben im Dunkel, wenn die anderweitigen Quellen nicht deutlich genug sprechen, um den 'frame of reference' zu erschließen. Auch die Erklärung der Ecbasis hat bisher unter diesen Mängeln gelitten. Zwar sind längst die Beziehungen des Verfassers zu Lothringen im allgemeinen und im besonderen zu dem Kloster St. Evre in Toul erkannt worden. Aber darüber hinaus hat selbst eine emsige Forschung die zeitgeschichtlichen Bezüge in der Fabel nicht erhellen können. Trotzdem scheint Resignation nicht das letzte Wort in dieser Frage sein zu müssen, und im Folgenden soll versucht werden, unser Verständnis des Werkes nach einigen Seiten hin zu erweitern.

Wir beginnen mit der Innenfabel, die — wie sich zeigen wird — von einem bedeutenderen Vorfall kündet und daher leichter zu „entschlüsseln" ist. Hier wird die Geschichte von dem kranken Löwen erzählt, der auf Anraten des Fuchses dem Wolf das Fell abziehen läßt und sich, um selbst zu genesen, darein wickelt. Dem Schatze des Äsop entstammend, hat sie nicht nur Aufnahme in die verschiedenen lateinischen Sammlungen des Mittelalters gefunden[37], sondern die Poeten auch zu selbständiger Gestaltung angeregt[38]. In der Ecbasis findet sich die Vorlage breit ausgesponnen und zugleich auf so bezeichnende Weise abgewandelt, daß die Beziehung auf konkrete Verhältnisse unzweifelhaft ist. Die Erwähnung des heiligen Aper und der Kirche St. Seurin de Bordeaux, die

[35] So auch Strecker, Ausgabe der Ecbasis, Vorrede, S. VII; s. ferner u. S. 304 ff.

[36] S. etwa G. A. Hückel, Les poèmes satiriques d'Adalberon. in: Bibliothèque de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris XIII (Mélanges d'histoire du moyen âge, ed. A. Luchaire, 1901); dazu C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (Neudruck 1955), Exkurs III, S. 338—347. Ferner: L. Musset, Le satiriste Garnier de Rouen et son milieu, in: Rev. du moyen âge latin, t. X (1954), S. 237—266.

[37] Vgl. L. Hervieux, Les fabulistes latins II (1884), S. 495, 538, 745 u. 769.

[38] K. Neff, Die Gedichte des Paulus Diaconus, Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, hrsg. v. L. Traube, 3. Bd., 4. H. (1908), S. 191—196; auch ed. von B. E. Perry, Aesopica I (1952), S. 622 f., nr. 585; dazu P. von Winterfeld, in: NA. 29, S. 468—471, der, gestützt auf die Herkunft der Handschrift aus St. Gallen (Nr. 899), in Notker Balbulus den Verfasser des Gedichts vermutet. — Ysengrimus, hrsg. v. E. Voigt (1884), lib. III, S. 118—193.

Wallfahrt des Fuchses ins Heilige Land, die Nachfolgeregelung am Hofe des Löwen — das alles sind Züge, die in den anderen mittelalterlichen Fassungen des Vorwurfs nicht vorkommen. Einen deutlichen Hinweis auf bestimmte historische Ereignisse liefern schließlich die Verse 1010—1015, welche auch der Verzahnung von Innen- und Außenfabel dienen: Der Fuchs hat zur Belohnung für die erfolgreiche, von ihm verordnete Kur eine Waldeshöhle erhalten, und an dieser Stelle unterbricht sich der Wolf, der die Geschichte vorträgt: *Hec est ista specus, data tunc sub regibus illis; / Pro facto scelere, quod vulpes gessit inique / Adversus proavum, tultum fuerat sibi castrum*[39]. Der Besitz ist dem Fuchs also wieder verloren und in die Hände der Wolfsfamilie übergegangen, die sich noch „jetzt", d. h. zu dem Zeitpunkt, da die Außenfabel spielt, seiner erfreut. Diese Zwischenbemerkung war vom ästhetischen Gesichtspunkt her völlig überflüssig, ja eigentlich etwas unglücklich, weil der Besitzwechsel zwar begründet wird, jedoch so knapp, daß die einmal angeregte Phantasie des Lesers (resp. des Zuhörers) nicht auf ihre Kosten kommt. So hat das Streben nach Deutlichkeit im Sachlichen die poetische Vollkommenheit eher beeinträchtigt.

Die Interpretation der Innenfabel wird nun erschwert durch die Bindung des Dichters an das Sujet. Da er ein vorgegebenes Motiv nachzeichnete, ist nicht zu erwarten, daß die „Fiktion" in allen Teilen der gemeinten Wirklichkeit gerecht wird. Man sucht z. B. im deutschen (oder auch französischen) 11. Jahrhundert vergeblich nach einer Thronfolge, die nach Art jener Adoption des Parders durch den Löwen verlaufen wäre. Wenn überhaupt diese Episode auf ein bestimmtes Ereignis zielt — wofür allerdings ihre Neuigkeit innerhalb der Tradition des Stoffes spricht —, dann wäre mit erheblichen Verschiebungen zu rechnen. Deshalb wird man auf der anderen Seite die Ecbasis — gesetzt den Fall, man hätte den Schlüssel zu ihrem Verständnis gefunden — nur mit größter Vorsicht für die Rekonstruktion weiterer historischer Vorgänge verwenden dürfen, welche allein durch sie bezeugt wären.

Die beiden einzigen Handschriften unseres Werkes stammen aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Euchariuskloster (später St. Matthias) in Trier[40]; und nach Trier weist noch etwas anderes, nämlich die Nennung des Severinus[41]. Der Heilige, an und für sich nach Bordeaux

---

[39] v. 1010 ff.

[40] H. Schlechte, Erzbischof Bruno von Trier (1934) S. 71 ff.; zustimmend Strecker, Ecbasisfragen. in. Hist. Vjschr. 29 (1935) S. 491, Anm. 1; ders., Vorrede zur Ausgabe, S. VIII f.

[41] v. 962. Zum Folgenden W. Levison, Die Entwicklung der Legende Severins von Köln, in: Bonner Jbb. 118 (1909) S. 34—53 = W. Levison, Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit (1948) S. 28—48. — Severins Erwähnung in der Ecbasis könnte zunächst auch als eine Anspielung auf den

gehörig, hat sich — vermutlich auf Grund einer Bemerkung in seiner dem Venantius Fortunatus zugeschriebenen Vita[42] — im Lauf des 11. Jahrhunderts in Trier Heimatrecht erworben. Er taucht dort zuerst in Kalendarien auf, die aus St. Simeon stammen[43], sowie in den späteren Bischofslisten seit dem Ende des 11. Jahrhunderts[44], während die älteren Kataloge aus dem 10. oder dem beginnenden 11. Jahrhundert ihn noch nicht kennen; und an entsprechender Stelle erwähnen ihn dann die Gesta Treverorum[45]. Wer aber hatte den Severinuskult in der Moselstadt eingebürgert? Wie bereits gesagt, ist er zuerst für das Simeonskloster bezeugt. Sollte etwa der wunderliche Grieche, der auf seinen langen Wanderungen 1027 auch nach Südwestfrankreich gekommen war und sich im Juni dieses Jahres längere Zeit in Angoulême aufgehalten hatte[46], die Kunde von dem an der Gironde verehrten Heiligen mitgebracht haben, welchem Venantius Fortunatus Herkunft aus Trier nachgesagt hatte[47]? Bevor wir diese Frage weiter verfolgen, wollen wir versuchen herauszufinden, wer sich hinter der *vulpes* der Innenfabel versteckt.

Wenn in der Ecbasis der Fuchs als Jerusalempilger ausgegeben wird, so soll damit auf eine tatsächlich geschehene Wallfahrt angespielt werden; denn dieser Zug fehlt nicht nur in den anderen Fassungen der Fabel,

---

gleichnamigen Kölner Bischof verstanden werden, welchen man bereits im 10. Jahrhundert mit dem Heiligen aus Bordeaux verwechselt hatte (vgl. Levison, Aus rhein. u. fränk. Frühzeit S. 40 ff.). In der *vulpes* der Innenfabel müßte man dann den Erzbischof Pilgrim (1021—1036) sehen; und auf den ersten Blick scheint, was wir über ihn wissen, in der Tat diese Hypothese zu bestätigen: Bei der Wahl Konrads II. abseits stehend, wußte er doch, sehr bald dessen Gunst zu gewinnen sowie die Berechtigung, den jungen Thronfolger im Jahre 1028 — am Ostersonntag! — zu krönen (dazu H. Bresslau, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Konrad II., Bd. I, 1879, S. 240 f.). So weit, so gut. Darüber hinaus aber deutet nichts in der Ecbasis auf den Kölner Kirchenfürsten. Nicht nur ist gar nicht ersichtlich, wer sein Gegner (der Wolf) sein sollte, sondern vor allem sind für ihn keinerlei Beziehungen zum Oberlothringischen überliefert. Daher wird man die Pilgrim-Hypothese wohl fallen lassen müssen.

[42] MG. SS. rer. Merov. VII, S. 205—224.

[43] P. Miesges, Der Trierer Festkalender, phil. Diss. Bonn 1914 (1915) S. 96; zu den Handschriften ib. S. 12.

[44] MG. SS. XIII, S. 297 und 301; vgl. L. Duchesne, Les fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule III (1915), S. 32.

[45] c. 24, in: MG. SS. VIII, S. 160.

[46] Auf dem Konzil von Limoges im November 1031 spricht ein Kleriker aus Angoulême (Mansi XIX, col. 517): *Ante hos plures annos quidam ex fratribus de monte Sinai in hanc partem advenerunt occiduam ...; qui cum diu nobiscum Engolismae fuissent exspectantes principem civitatis et literis Graecis et Latinis eos videremus ad unguem imbutos ... Qui alter Simeon, alter nomine Cosmas consono ore responderunt ...* Zum Datum E. Sackur, Richard, Abt von St. Vannes (phil. Diss. Breslau 1886) S. 48 f. und 93 ff.

[47] Vita Severini, c. 1, in: MG. SS. rer. Merov. VII, S. 219: *Igitur beatissimus Severinus Treverorum episcopus, honore licet egregius ...*

sondern er drängt sogar ein anderes, sehr wirksames Motiv in den Hintergrund: Während sonst der Fuchs dem Löwen das Märchen aufbindet, er sei so lange auf der Suche nach einem Arzt oder einer geeigneten Arznei gewesen, habe daher nicht früher bei Hofe erscheinen können, und zum Beweise wohl gar die vielen von ihm zerlaufenen Schuhe vorzeigt, heißt es in unserer Satire lediglich, der Fuchs habe auf seiner Reise zufällig am See Genezareth das Wasserhuhn getroffen, welches ihm von der Krankheit des Löwen gesprochen und das geeignete Heilmittel verraten habe[48]. Erst ganz am Schluß rühmt sich der Wanderer wie beiläufig: *Proque salute tui peragravi climata mundi*[49]. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß der Dichter jenes prachtvolle Detail zugunsten seiner neuen Version verdunkelt hätte, wenn er damit nicht ganz besondere Absichten verfolgt hätte. Wer aber war unser Pilger?

Von den bekannten Jerusalempilgern der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts[50] scheint vor allem der Erzbischof Poppo von Trier hier in Frage zu kommen[51]. Ein Babenberger, war er von Heinrich II. im Jahre 1016 mit dem Erzbistum Trier betraut worden, auf daß er hier die Interessen des Reiches insbesondere gegen das mächtig aufstrebende Adelsgeschlecht der Luxemburger[52] wahrnähme. Zunächst hatte er überhaupt erst die Macht des Propstes Adalbero von St. Paulin zu brechen, eines Angehörigen jener Familie, der selbst Ansprüche auf die Trierer Würde erhoben und sich im Lande einer Reihe fester Plätze versichert hatte[53]. Zwar konnte er diesen bald in seine Schranken weisen, doch sollte er später noch weitere unangenehme Erfahrungen mit den Luxemburger Grafen machen. Sie waren für ihn um so bedrohlicher, als Konrad II. ihn nicht oder zumindest nicht immer mit der gleichen Energie unterstützte, wie das sein Vorgänger auf dem Throne getan hatte. Bei der Wahl des Jahres 1024 scheint Poppo freilich für den älteren Konrad

---

[48] v. 446 ff.

[49] v. 481.

[50] S. die — leider unzuverlässigen — Listen bei R. Röhricht, Die Pilgerfahrten nach dem Heiligen Lande vor den Kreuzzügen, in: Histor. Taschenbuch, begründet v. F. von Raumer, 5. Folge, 5. Jg. (1875), S. 390—396; ders., Die Deutschen im Heiligen Lande, Chronologisches Verzeichnis derjenigen Deutschen, welche als Jerusalempilger und Kreuzfahrer sicher nachzuweisen oder als wahrscheinlich anzusehen sind (c. 650—1291), (1894), S. 3—9.

[51] Zu ihm F. Lesser, Erzbischof Poppo von Trier (1016—1047), (1888); A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 3. und 4. Aufl. III (1920) S. 487 ff.

[52] Zu diesem H. Renn, Das erste Luxemburger Grafenhaus (963—1136), Rhein. Archiv 39 (1941).

[53] Nach den Gesta Treverorum, c. 30, in: MG. SS. VIII, S. 172, soll der Kaiser zu Adalbero mit Bezug auf Poppo gesagt haben: *Talem virum debeo dirigere, qui tuae vesaniae sufficiat resistere.*

gestimmt zu haben[54]; aber zu einem Zerwürfnis kam es 1026, als der Kaiser den neugewählten Bischof Bruno von Toul (den späteren Papst Leo IX.) in Rom vom Papst weihen lassen und dabei die Rechte des Trierer Metropoliten übergehen wollte[55]. Doch Poppo erhob Einspruch, und nach längerem Hin und Her konnte er den Suffragan von Toul 1027 konsekrieren[56]. In den Jahren 1028/1030 unternahm er dann eine Wallfahrt ins Heilige Land[57], wobei der schon genannte Symeon, ein griechischer, in den Okzident verschlagener Mönch vom Berge Sinai, den Reiseführer spielte. Als er heimkam, fand er eine veränderte Situation vor. Seine Abwesenheit hatte Graf Giselbert von Salm[58], ein Bruder des Grafen Heinrich von Luxemburg, zu allerlei Übergriffen in der Trierer Diözese benutzt[59]. Zufolge dem ersten Fortsetzer der Gesta Treverorum,

---

[54] Lesser S. 68 f.

[55] Vita Leonis IX., lib. I, c. 12, ed. Watterich, S. 141 f. Die früher dem Wibert von Toul zugeschriebene Vita hat H. Tritz, Die hagiographischen Quellen zur Geschichte Papst Leos IX., in: Studi Gregoriani IV (1952), S. 191—286, für den Kardinal Humbert von Silva Candida in Anspruch genommen.

[56] Vgl. J. Heydenreich, Die Metropolitangewalt der Erzbischöfe von Trier bis auf Baldewin; Marburger Studien z. älteren deutschen Geschichte, hrsg. v. E. E. Stengel, II. Reihe, 5. H. (1938) S. 47 f.

[57] Gesta Treverorum, Contin. I, c. 2 und 3, in: MG. SS. VIII, S. 176 f.; Passio s. Cholomanni, c. 13, in: MG. SS. IV, S. 678; die Briefe nr. 14, 39 und 40 der älteren Wormser Briefsammlung, ed. W. Bulst, S. 30 f. und 74—76. Zu der lange umstrittenen Datierung der Wallfahrt s. Sackur (s. o. Anm. 46); R. Fawtier, Les reliques rouennaises de Ste. Catherine d'Alexandrie, in: Anal. Bolland. XLI (1923) S. 357—368. Schließlich hat J. Ramackers, Analekten zur Geschichte des Papsttums im 11. Jahrhundert, in: QFIAB. 25 (1933) S. 52, der das Original für JL. 4113 — einen Brief Benedikts IX. an Poppo aus den Jahren 1035/36 — aufgefunden und S. 55 f. veröffentlicht hat, geltend gemacht, daß bei dem Alternativansatz zu 1032/34 der Erzbischof nach seiner Rückkehr aus dem Heiligen Land nicht mehr die mehrfachen, in jenem Brief erwähnten Klagen an Papst Johann XIX. hätte richten können, welcher bereits im Januar 1033 gestorben ist. Hinzu kommt, daß Symeon, der Reisegefährte Poppos, sieben Jahre lang in der Porta Nigra eingeschlossen lebte, bevor er 1035 starb. Nun sind die Gesta Treverorum, die dies berichten (Contin. I, c. 3, in: MG. SS. VIII S. 177), nicht absolut zuverlässig. An anderer Stelle (Contin. I, c. 5, S. 179) vermelden sie, Poppos Fahrt habe drei Jahre gedauert. Wollte man die beiden Angaben — nach mittelalterlicher Zählart — zusammenreimen, so müßten der Erzbischof und Symeon von 1027 (seit Ende des Jahres?) bis 1029 unterwegs gewesen sein und der letzte dann von 1029—1035 in der Porta Nigra gehaust haben. Wie dem auch sei, — zumindest bestätigt der gut informierte Eberwin in seiner Vita Symeonis (c. 3, § 19, in: AA. SS. Jun. t. I S. 90: *Interea volventibus annis vir Dei Symeon resolutionem sui praevidit corporis...*) die mehrjährige Reklusenzeit seines Heiligen und damit den obigen Ansatz für Poppos Jerusalemreise.

[58] Zu ihm Renn S. 125—129.

[59] Gesta Treverorum, Contin. I, c. 4, in: MG. SS. VIII, S. 177 f.

welcher freilich erst ein Jahrhundert später schrieb[60] und sich wohl hauptsächlich auf die ihm vorliegenden Briefe an Kaiser und Papst stützte, konnte Poppo längere Zeit nichts gegen den Usurpator ausrichten, da Konrad II. sich nicht zum Einschreiten bewegen ließ[61]. Doch, obwohl der Streit noch 1035/36 andauerte[62], muß der Erzbischof unmittelbar nach seiner Heimkehr einen vorübergehenden Ausgleich erreicht und sich zeitweise die Unterstützung des Kaisers gesichert haben. Denn bereits 1030 (vor September 24) hielt er eine Provinzialsynode ab, auf der Giselbert erschien[63]; und im nächsten Jahr verlieh Konrad II. der Trierer Kirche die Grafschaft Marienfels im Einrichgau[64].

Diesen ersten Erfolg Poppos scheint nun die Innenfabel der Ecbasis widerzuspiegeln[65]. Hier werden die Burgen Konrads II. erwähnt[66]; und es liegt nahe, in ihm den Löwen, den König der Tiere, zu erkennen[67].

---

[60] P. Kirn, in: Wattenbach-Holtzmann, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Deutsche Kaiserzeit I, 4. H. (1948) S. 622.

[61] MG. SS. VIII S. 177.

[62] S. den Briefwechsel zwischen Poppo und Papst Benedikt IX., in: MG. SS. VIII, S. 177—179; dazu Ramackers a. a. O.

[63] H. Beyer, UB. zur Geschichte der... mittelrheinischen Territorien I (1860) Nr. 302 S. 353—355: *Manifestum sit universis..., quod ego Poppo... considerans omnem Treverice diocesis ecclesiarum curam providentie mee specialiter creditam, pro posse meo impetus illis adversantium reprimere et collapsa tum per vastatores extrinsecus, tum per nefarios prelatorum consiliarios intrinsecus reformare in eis diligenter studui... Facta est huius scripti confirmatio in generali synodo presentibus suffraganeis meis duobus episcopis Ramberto Uirdunensium, Brunone Tullensium, ...comitibus vero Hetzelone, Henrico, Gisilberto etc.* Vgl. C. Wampach, Urkunden- und Quellenbuch zur Geschichte der altluxemburgischen Territorien I (1935) Nr. 237 S. 331 f.

[64] DKo II 169 vom 20. Juli 1031.

[65] Gegen diese Deutung kann man nicht einwenden, daß der Fuchs in der Ecbasis an zwei Stellen als eine nicht sonderlich vornehme Persönlichkeit bezeichnet wird. Denn die „Ärmlichkeit" des Fuchses ist auch sonst als Motiv der Fabel bekannt: s. etwa Ysengrimus, III, v. 67 ff. Zudem ist zu erwägen, ob in Ecbasis, v. 792: *Non solum vulpes, sed multo nobiliores* nicht Voigts Konjektur *multi* statt *multo* das Richtige trifft. Und v. 1151: *Obiciet nemo sordes tibi, quas mihi multi* ist Teil des Panegyricus, mit dem die *vulpes* den *patruus* ködern will, wobei sie verständlicher Weise sich selbst eine geringe Stellung im Vergleich zu der des Wolfes zuschreibt.

[66] v. 685; dazu C. Erdmann, in: DA. 4 S. 388 f.

[67] Wollte man die Dichtung wörtlich auslegen, so müßte man einen Abstand von mehreren Generationen — s. etwa die Verse 395, 407, 1012 etc., wo der Wolf von seinem Ahnherrn spricht — zwischen den Begebenheiten der Innenfabel und denen der Außenfabel annehmen. Aber die Zeitangaben sind offensichtlich zum Teil fiktiv, wie sich schon aus der anfänglichen Datierung ins Jahr 812 (v. 69) und der Nennung Konrads sowohl in der Innen- als auch in der Außenfabel (v. 685 und 1148) ergibt. Und ebenso wenig läßt es sich vereinbaren, daß einerseits Ostern (v. 935) als Termin der Innenfabel genannt wird, andrerseits der Tag des heiligen Severin (v. 962: 21. resp. 23. Oktober; dazu Levison, Aus rhein. u. fränk. Frühzeit S. 36 und 39).

Ort der Handlung ist Bordeaux[68], die Stadt, die durch das Andenken an den heiligen Severin mit Trier verbunden ist[69]. Der kranke König läßt sich dort von allen beraten, nur der Fuchs (d. h. Poppo) fehlt, und der Wolf, in dem wir vielleicht Giselbert sehen dürfen, ergreift die günstige Gelegenheit, um diesen zu verleumden. Doch die *vulpes* weiß später den Spieß umzudrehen; ihr Helfer ist dabei der Parder, welcher dann zum Thronfolger gemacht wird; d. h. Poppo erfreute sich der Unterstützung des jungen Heinrich (III.), der im Gewand eines Psalmen singenden Parders auftritt, was gut zu seiner sonst bezeugten religiösen Gesinnung passen würde. Freilich war er 1030 erst 13 Jahre alt[70]; doch wird man nicht allein an ihn, sondern auch an seine Mutter Gisela denken dürfen, die in einer früheren Ehe mit Poppos Bruder Ernst von Schwaben verheiratet gewesen war[71]. In den Versen 434 f.: *Non tamen indecorem sua se* (scil. *pardum*) *regina relinquit, / Namque vie comiti dodrantem contulit auri,* die die Ankunft des Fuchses in Begleitung des Parders am Hofe beschreiben, könnte daher die Kaiserin gemeint sein, welche die Allianz ihres Sohnes mit dem ehemaligen Schwager begünstigt und belohnt[72]. So figurieren Heinrich und Gisela auch als Intervenienten in der nächsten Urkunde Konrads für Poppo[73], und es paßt in dieses Bild, daß der Abt Humbert von Echternach, der gleich Poppo unter den Räubereien des Grafen Giselbert zu leiden hatte, sich ebenfalls an die Kaiserin um Abhilfe wandte[74].

Vor dem Löwen berichtet dann der Fuchs von seiner langen Reise: am See Genezareth habe ihm das Wasserhuhn verraten, wie das Leben des

---

[68] v. 455 und 960.

[69] S. o. S. 296 f.

[70] Gekrönt wurde er Ostern 1028 als Elfjähriger: Wipo, Gesta Chuonradi II, c. 23, ed. H. Bresslau, MG. Scr. rer. Germ. (1915), S. 42. Zu den Ehen der Kaiserin Gisela s. N. Bischoff, Über die Chronologie der Kaiserin Gisela und über die Verweigerung ihrer Krönung durch Aribo von Mainz, in: MIÖG. 58 (1950) S. 285—301.

[71] So hatte Poppo eine Zeit lang die Vormundschaft des jüngeren Ernst und die Verwaltung des Herzogtums Schwaben übernommen: Wipo, Gesta Chuonradi II., c. 1, ed. Bresslau, S. 10.

[72] Unter der *regina* den Fuchs zu verstehen, geht kaum an, weil erstens der Fuchs zu diesem Zeitpunkt noch über keine Macht bei Hofe gebot und weil er zweitens später — v. 636; vgl. die Anmerkung des Herausgebers Strecker, S. 23 — als *rex secundus* bezeichnet wird; der Geschlechtswechsel im Titel wäre doch sehr merkwürdig!

[73] DKo II 169; s. o. S. 300. Gisela interveniert ferner für Poppo in einer Urkunde Heinrichs III.: DH III 8.

[74] W. Bulst, Die ältere Wormser Briefsammlung (1949), S. 23 f. Nr. 7. Terminus ante quem ist der Amtsantritt Humberts (1028), terminus post quem der Tod der Gisela (1043). Doch ist der Brief wahrscheinlich mit P. Ladewig, Poppo von Stablo (1883) S. 87, Anm. 2, in die ersten Abtsjahre Humberts zu setzen.

Kranken zu retten sei. Beachtung verdient in dieser Hinsicht v. 482: *Atque ita mentitur, sic veris falsa remiscet,* mit dem der Dichter die Erzählung des Listenreichen kommentiert. Sie enthält demnach durchaus einen Teil Wahrheit: die Pilgerfahrt — so wird man schließen dürfen — hatte stattgefunden, doch war sie nicht um der Gesundung des Königs willen unternommen worden[75]. — Die Kur, die der Fuchs vorschlägt, ist bekannt: Der Löwe wird in das Fell gewickelt, welches zuvor dem Wolf abgenommen worden ist. Ein Detail fällt indessen aus dem traditionellen Schema: man solle den heiligen Aper anrufen, sein Beistand werde das Unternehmen begünstigen[76]. Ist das nicht auf den Bischof Bruno von Toul gemünzt? Aper war der Schutzheilige seiner Diözese und wurde von ihm ganz besonders verehrt[77]. Der Bischof von Toul galt viel bei Hofe[78], und vermutlich söhnte sich Poppo mit ihm aus, um seine Fürsprache zu gewinnen. Die Verstimmungen, die bei Brunos Weihe aufgetreten waren, scheinen ohnehin nicht lange angehalten zu haben[79]; bezeichnender Weise fand sich der Bischof von Toul auf der Trierer Synode des Jahres 1030 ein, auf welcher wohl die erste Bereinigung des Konfliktes zwischen seinem Metropoliten und Giselbert besiegelt wurde[80].

Zu den Mitteln, durch die der Fuchs den Löwen günstig stimmt, gehört der Trierer Wein, wie er denn schon dem Parder vorgesetzt worden war, als dieser den Säumigen gerufen hatte[81]. Auf der Rückreise vom Heiligen Lande hatte der Pilger die *Treverensia vina* probiert und davon dann dem Könige mitgebracht[82]; das ist um so auffallender, als der Weg nach Bordeaux nicht durch Lothringen, sondern durch die Lombardei[83] führte, infolgedessen kaum Gelegenheit vorhanden war, ein trierisches Gewächs zu kosten. Auch dies also ein Hinweis auf die Moselstadt. Man könnte nun einwenden, daß mit der obigen Auffassung die Lage jener Burg nicht zu vereinbaren sei, welche der Fuchs als Lohn für seine ärztliche Hilfe erhält und die später — auf nicht weiter gekennzeichnete Weise — in den Besitz der Wolfsfamilie übergeht[84]. Denn in der Außenfabel wird

---

[75] v. 481: *Proque salute tui peragravi climata mundi.*
[76] v. 465 f.: *Addidit hoc solum, sanctum deposcier Aprum; / Prosperet incepta, confirmet tot mihi iussa.*
[77] Vita Leonis IX., I, c. 13, ed. Watterich, S. 142: ... *uti sua erga sanctum ac gloriosum Aprum maior erat devotio.* Und auf einen Romzug nahm Bruno die *articula s. Apri* mit, *cui se commendabat devotius*: ib. II c. 1 S. 147.
[78] Ebd. I c. 14 S. 144.
[79] Ebd. c. 12, S. 142: *atque demum utrique inviolabiliter perstitere in perfectae amicitiae soliditate.*
[80] S. o. S. 300, Anm. 63.
[81] v. 417.
[82] v. 733: *Ad te cum redii, Trevirensia vina probavi.*
[83] S. v. 461 f.
[84] v. 1006 ff.; s. auch o. S. 296.

eben dieser Schlupfwinkel von der *Vosagina canis* aufgespürt[85]. Sollte deshalb — so wird man fragen — nicht auch die Burg selbst in den Vogesen, und d. h. außerhalb des unmittelbaren Einflußbereiches des Trierer Erzbischofs, anzunehmen sein? Indessen ist zu beachten, daß der *Vosagus* des Mittelalters durchaus nicht auf den heutigen Wasgenwald beschränkt gewesen ist, sondern sich bis nach Trier erstreckt hat, wie das sehr deutlich Eberwin, der Zeitgenosse Poppos, in seiner Vita Magnerici sagt: *Siquidem ipse saltus ab Alpibus et Iurano monte incipiens ad Trevericae urbis proximos pene usque fines pertingit... Sed et in confiniis eiusdem Vosagi, quae Trevericae adiacent civitati, aliqui... arduam vitam ducebant*[86]. Es läßt sich daher über das genannte Felsennest kaum mehr ausmachen, als daß es in dem weiten Berg- und Hügelland zwischen Rhein und Mosel zu lokalisieren ist. Ein anderer Ort kann hingegen besser identifiziert werden: *Stensile*, die Heimat des Igels in der Innenfabel[87]. Grimm[88] hatte hier an Ober- oder Niederstinzel bei Saarburg gedacht, doch bemerkte E. Voigt[89], daß die Urkunden, mit denen jener die Existenz dieser Dörfer beweisen wollte, sich in Wirklichkeit auf Steinsel an der Alzette (im Luxemburgischen) bezögen[90], während es so frühe Belege für die Ortschaften bei Saarburg nicht gäbe. Gegen Voigt wandte Strecker ein, es habe „noch niemand gesagt, welche Beziehung der Dichter zu Luxemburg haben soll“[91]. Nun, die gesuchte Beziehung zu Luxemburg wäre jetzt gefunden. Die angeführten Urkunden sind für die Trierer Abtei St. Maximin ausgestellt, und die Luxemburger Grafen spielten hier die Vögte[92]. Der Igel der Innenfabel, der Besitzer von Stensile, mochte irgendein Adeliger aus dem Moselraum gewesen sein, der auf seine vornehme Abstammung zu pochen pflegte und wegen seiner Großsprecherei bekannt war.

Die Innenfabel endet, wenn man von dem *epitafium* absieht, welches der Fuchs dem geschundenen Wolf setzte, mit dem Auseinandergehen der

---

[85] v. 329.

[86] AA. SS., Jul., t. VI, S. 188. Vgl. ferner DO I 10 und 156, DO II 22b und 279, DO III 9 und 86.

[87] v. 687.

[88] S. 289.

[89] Ecbasis captivi. das älteste Tierepos des Mittelalters, hrsg. von E. Voigt; Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker VIII (1875) S. 14f.

[90] S. jetzt C. Wampach, Urkunden- und Quellenbuch zur Geschichte der altluxemburgischen Territorien I S. 391 Nr. 272; S. 402ff. Nr. 279; S. 428 Nr. 288.

[91] Ausgabe der Ecbasis S. 45. Michel S. 14f. mit Anm. 42 akzeptiert die Grimmsche These, zitiert jedoch die luxemburgischen Urkunden.

[92] Vgl. auch eine Urkunde aus dem Jahr 1280 bei Wampach, IV (1940), S. 600, Nr. 504, in der Graf Heinrich von Luxemburg seinen *villicus de Stensele* anweist, den Abt von St. Maximin nicht in seinen Rechten zu beeinträchtigen.

Versammlung. Es bleibe dahingestellt, ob der normannische Schwan und der indische Sittich[93] auf den heiligen Symeon hindeuten sollen, der aus dem Orient kommend, sich zunächst in die Normandie begeben hatte und erst von dort nach Trier gelangt war[94]. Mehr besagt vielleicht die Richtung, in der der Löwe aufbrach: *Et Svvarzvvalt petiit, Alemannica rura revisit*[95]. Ostern 1030 war der jugendliche Ernst von Schwaben, der Sohn der Kaiserin aus einer früheren Ehe, zu Ingelheim geächtet und seines Herzogtums verlustig erklärt worden[96]. Zwar scheint Konrad II. anschließend nicht persönlich die alemannische Rebellion niedergeworfen zu haben[97], da seine Anwesenheit im Osten des Reiches erfordert wurde. Doch könnte v. 1073 auf die politische Situation verweisen, welcher Poppo überhaupt den — kurzfristigen — Erfolg jenes Jahres zu verdanken hatte. Denn wenn der Aufstand keine weiteren Kreise ziehen sollte, mußte der Kaiser zu Konzessionen an Gisela[98] und die Babenberger (d. h. aber die Familie Poppos) bereit sein und konnte sich daher Poppos Klagen gegen Giselbert nicht verschließen. Freilich, der Trierer Erzbischof war damit nicht ein für allemal der Sorgen enthoben. Wenige Jahre später muß der Streit von neuem ausgebrochen sein, wie wir aus dem Brief erfahren, den Poppo in seiner Bedrängnis 1035 an den Papst Benedikt IX. sandte[99]. Und auch in der Ecbasis heißt es ja, daß der Fuchs die Burg nicht behaupten konnte, sondern sie an das Geschlecht der Wölfe verlor[100].

Über die historische Realität in der Außenfabel lassen sich nur Vermutungen anstellen. Das Kalb, d. h. offenbar ein Klosterschüler[101], war

---

[93] v. 1075: *Cignus Nortmannos possedit, psitacus Indos.*

[94] Eberwin, Vita Symeonis, c. II, § 14, in: AA. SS., Jun., t. I, S. 89.

[95] v. 1073.

[96] Wipo, Gesta Chuonradi II., c. 25, ed. Bresslau, S. 43 f.

[97] Bresslau, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Konrad II., Bd. I (1879) S. 289 ff.

[98] Von ihr sagt Wipo, Gesta Chuonradi II., c. 25, ed. Bresslau, S. 44: *Ipsa imperatrix Gisela, quod dictu est miserabile, sed actu laudabile, filium inconsultum sapienti marito postponens publicam fidem dedit omnibus, quicquid illi accidisset, nullam ultionem neque malum animum pro hac re se reddituram fore.*

[99] Gesta Treverorum, Contin. I, c. 4, in: MG. SS. VIII, S. 177: *Super quo* (d. h. die Übergriffe Giselberts) *saepissime deprecatus faciem domini mei regis, quatinus manum mihi porrigeret suae animadversionis, nihilque profeci, saepe etiam supra nominato praedecessori vestro pro eodem supplicavi...*; zur Datierung s. Ramackers, S. 54.

[100] v. 1010—1012.

[101] Die Verse 71 f.: *Sic vixit vitulus, Vosaginis partibus altus, / Ut legitur scriptis in precedentibus istis* beziehen sich nicht auf die Schulmeisterzeit des Dichters (v. 9 ff. und 46) — so Michel S. 36 —, sondern auf seine Jugend (v. 3 ff.); sonst könnte sich das Kalb nicht als *imberbis iuvenis* (v. 124) be-

der mönchischen Zucht in Toul, vielleicht in St. Evre, entronnen, lief jedoch alsbald dem Wolf in die Hände, d. h. geriet in die Gewalt eines lothringischen Magnaten[102], und wurde auf einer Burg gefangen gehalten[103]. Was sein Feind tatsächlich mit ihm vorhatte, läßt sich nicht ermitteln; jedenfalls wurde das Kalb schließlich befreit, als ein Heer unter Führung des Fuchses die Feste des Wolfes erstürmte. Und es muß gleicherweise offen gelassen werden, ob der junge Mönch unmittelbar danach oder erst sehr viel später ins Kloster — sei es in ein trierisches, sei es in eins in der Diözese Toul[104] — zurückgekehrt ist[105].

---

zeichnen. Dagegen dürfte der Autor zu dem Zeitpunkt, da er das Gedicht schrieb, ein nicht mehr ganz junger Mann gewesen sein: *Quamquam sit serum, meditabor scindere saccum* (v. 9).

[102] Wenn in der Außenfabel wiederholt von dem mönchischen Wesen des Wolfes die Rede ist, so wird man ihn deshalb kaum für einen Geistlichen zu halten haben, wie ja auch in der Innenfabel Weltliches und Geistliches gemischt werden (s. K. Hauck, in: MIÖG. 62 S. 140 ff.). Der Wolf, d. h. jener große Herr, der sich etwas hatte zuschulden kommen lassen, mußte einen untadeligen Lebenswandel — und welche conversatio war vollkommener als die des Klosterinsassen! — vorspiegeln, um Vertrauen zu erwecken und um sich gegen Vorwürfe zu wehren; so sind v. 1109 ff. zu verstehen: *non hoc sibi proderit umquam, / Si scandit fraude, mox mistica seminat ore. / Perplexo morsus resupinat corde lupinos etc.* Wir übersetzen: „Niemals wird es ihm nützen, wenn er mit Betrug emporsteigt, bald geistliche Redensarten im Munde führt. Während sein Herz dunkel bleibt, schnappt er nach hinten wölfische Bisse etc." — Vergleichbar sind diese Verse des Egbert von Lüttich 'De lupo modo monacho, modo populari' (Fecunda ratis, pars I, v. 1554—1567, ed. E. Voigt, 1889, S. 195 f.), in denen der Wolf, je nachdem, welche Beute sich ihm bietet, bald die Fleisch-, bald die Fischspeisen bevorzugt: eine Satire auf den Adel, der ein besonders vorbildliches Verhalten zur Schau trug, wenn es eine Kirchenvogtei zu erwerben galt — aber auch nur dann? oder auf die Prälaten, die nicht allein nach geistlichen Pfründen, sondern ebenso nach weltlichen Gerechtsamen gierten?

[103] Über deren Lage s. o. S. 303. Sie in der Nähe der Bäche Rabadeau und Le Paire (v. 170 und 172), etwa nicht fern von den Klöstern Moyenmoutier und Senones, zu suchen, besteht kein Anlaß. Der Dichter mochte selbst aus dieser Gegend stammen und Jugenderinnerung verwerten, wenn er im Menu des Wolfes neben Fischen aus Rhein und Maas auch solche aus den beiden genannten Wassern aufzählte.

[104] Beziehungen zwischen der Moselstadt und dem Vogesenkloster Moyenmoutier haben im 11. Jahrhundert bestanden; vor 1072 wurde in Trier die Vita Agritii geschrieben und in dieser bereits die 3. Vita Hidulfi benutzt, welche Humbert, der spätere Kardinal von Silva Candida, zwischen 1044 und 1048 verfaßt hat: s. E. Winheller, Die Lebensbeschreibungen der vorkarolingischen Bischöfe von Trier; Rheinisches Archiv 27 (1935) S. 138 mit Anm. 59; A. Michel, Die Frühwerke des Kardinals Humbert über Hidulf, Deodat und Moyenmoutier (Vogesen), in: Zs. f. Kirchengeschichte 64 (1952/53) S. 225—259.

[105] Für einen alsbaldigen Wiedereintritt in ein Kloster sprächen eventuell die Worte, die das Kalb zum Schluß seiner Mutter sagt, sofern man in der mater die ecclesia sehen will: *Sanus et incolumis maternis deferor ulnis* (v. 1222). Doch wird auch der Vater als Teilnehmer an der Rettungsaktion erwähnt: *Sic foras exiliit, matrem cum patre reposcit* (v. 1159); vgl. v. 1205: *Pertuleram triste, quod sic tardastis utrique.*

Die Ereignisse der Außenfabel sind, wie schon erwähnt[106], in den Jahren 1043/46 anzusetzen. Nun ist das bedeutendste Ereignis dieser Zeit in Lothringen der bewaffnete Aufstand des Herzogs Gottfried des Bärtigen von 1044/45 gewesen[107]. Man kann die Frage stellen, ob unser *vitulus* etwa in jene Kampfhandlungen verstrickt worden, ob gar in seinem Feind der Aufrührer zu erkennen ist. Die Antwort muß unsicher bleiben, und im Folgenden soll nur zusammengetragen werden, was auf eine derartige Auflösung der *tropologia* hinweisen könnte. Die Burg, in der alles spielt, hat seit den Tagen der Innenfabel den Herrn gewechselt[108]; sie gehört jetzt einem anderen Mitglied der Wolfssippe, und dieses könnte leicht mit Gottfried identifiziert werden, welcher ein Verwandter Giselberts war[109]. — Sieben, ja bald acht Jahre, sagt der Wolf, habe er wie ein Mönch verbracht und Enthaltsamkeit geübt[110]; ist dabei an die Zeit gedacht, die Gottfried rechtschaffen sein Herzogtum verwaltet hat? Das Datum seiner Belehnung mit Oberlothringen ist nicht genauer bekannt, es muß jedoch zwischen 1037 und 1040 liegen[111], so daß der Zeitraum von sieben Jahren bis zum Aufstand von 1044/45 verstrichen sein könnte. Oder ist auf die sieben Jahre zurückliegende Schlacht von Bar[112] angespielt, seit welcher Gottfried kein Blut mehr vergossen habe? — Gut paßt auf den Aufrührer die Rede, mit der ihm der Fuchs zu schmeicheln versucht: *In regum numero regnas Cuonone* (zu emendieren in: *Cuononi?*) *secundus*[113]. Gottfried, dem man später nachsagte, er habe sich vom Papst zum Kaiser krönen lassen wollen[114], mag, wenn er auch nicht selber so weitgehende Pläne hegte, wohl in dem Rufe gestanden haben, die Nachfolge Konrads II. anzustreben. — Er hatte sich ferner

---

[106] S. o. S. 290.

[107] E. Dupréel, Histoire critique de Godefroid le Barbu (1904); E. Steindorff, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich III., Bd. I (1874) S. 215 ff. und 237; H. Glaesener, Les démêlés de Godefroid le Barbu avec Henri III et l'évêque Wazon, in: Revue d'histoire ecclés. 40 (1944/45).

[108] v. 1013: *Successit soboles, successit tortus et heres.*

[109] Renn S. 31 ff. und 106 ff.

[110] v. 182 ff.; vgl. v. 298: *Annis iam septem deducit vitam agrestem*; ferner v. 386 f.

[111] Dupréel S. 9—15; Bresslau, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Konrad II., Bd. II S. 269.

[112] November 1037: Annales Magdeburgenses, in: MG. SS. XVI, S. 171; Annales Laubienses, a. a. 1037, in: MG. SS. IV, S. 18.

[113] v. 1148. Entgegen dem sonst vorwiegenden Sprachgebrauch scheint hier *secundus* mit Dativ eine zeitliche (und nicht eine Rang-) Folge auszudrücken; vgl. dazu auch v. 765 und 998.

[114] Leo, Chronica monasterii Casinensis, II, c. 97, in: MG. SS. VII S. 694: *(Papa Stephanus) Disponebat fratri suo duci Gotfrido apud Tusciam in colloquium iungi eique, ut ferebatur, imperialem coronam largiri.*

bei seiner Revolte um französische Hilfe bemüht[115]; in der Außenfabel wird die Burg von französischen Mannschaften verteidigt[116]. — Auffällig ist, daß die „Getreuen" des Wolfs, *luter* und *ericius*, sich als seine Gefangenen zu bezeichnen scheinen: *Quique tui capti, vincti morientur et illi*[117]. Dies erinnert an die zwangsweise erfolgte Vereidigung, durch die sich der lothringische Herzog die Treue seiner Gefolgsleute auch gegen den König sichern wollte[118]. — Und schließlich könnte die Zeile *Nomine tu monachus, sed dextro limite tortus* auf Gottfrieds Namen hindeuten, der Besseres als ein Leben wider das Gesetz verheiße. — Auf der anderen Seite wäre in der *vulpis* der Außenfabel wieder Poppo zu vermuten. Es wird nirgends gesagt, daß der Fuchs der Innen- und der Fuchs der Außenfabel nicht identisch seien. Zwar findet sich der Name des Trierers in den Berichten über die Kämpfe gegen Gottfried nicht ausdrücklich erwähnt, doch ist seine Teilnahme an dieser Aktion ziemlich sicher, da der bedeutende Kirchenfürst kaum untätig abseits gestanden haben dürfte, wie es auch heißt: *omnes fere principes cis Rhenum consistentes* seien gegen den rebellischen Herzog zu Felde gezogen[119]. Und die Gesta Treverorum wissen Poppos Bewährung im Kriege zu rühmen: *Poppo archiepiscopus Trebirorum ... saepius occupatus in expeditione et procinctu militum*[120].

Aber lassen wir die Spekulationen über die Personen der Außenfabel[121] und verfolgen stattdessen die Zusammenhänge, die sich, abgesehen vom Biographischen, durch die verschiedenen Teile des Gedichts hindurchziehen! Die beiden Tiererzählungen sind nicht nur dadurch auf einander

---

[115] Annales Altahenses maiores, a. a. 1044, ed. von Oefele, MG. Scr. rer. Germ. (1891) S. 38: *(Gotefridus) coniuravit cum rege Karlingorum adversus regem dominum suum.*

[116] v. 1140: *Invadunt* (scil. die Retter des *vitulus*) *castrum Franco de milite castum.*

[117] v. 1127; dazu F. Seiler, Rezension der Ecbasis-Ausgabe von Voigt, in: Zs. f. deutsche Philologie 8 (1877) S. 373. Oder wäre zu übersetzen: „Und jene, die als die Deinigen gefangen werden, werden auch sterben"?

[118] Annales Altahenses maiores, a. a. 1044, ed. von Oefele, S. 38: *Sed et omnes terrae suae homines constrinxit* (scil. *Gotefridus*) *iuramento, ut sibi adessent, contra quoscumque illos inducere vellet, triennio.* Der aufschlußreiche Satz scheint in der Diskussion über den Treuevorbehalt nicht herangezogen worden zu sein; vgl. H. Mitteis, Lehnrecht und Staatsgewalt (1933); W. Kienast, Untertaneneid und Treuevorbehalt. Ein Kapitel aus der vergleichenden Verfassungsgeschichte des Mittelalters, in: ZRG. GA. 66 (1948) S. 111—147.

[119] Chronicon s. Huberti, c. 5, in: MG. SS. VIII S. 579.

[120] c. 31, in: MG. SS. VIII S. 172.

[121] Auch behalten die folgenden Ausführungen ihren Sinn unabhängig von der Richtigkeit der Poppo-Hypothese.

zugeschnitten, daß jeweils eine Überlistung des Wolfes durch den Fuchs erzählt wird; sie haben vielmehr auch die gleiche Moral, eine Moral, die zu deutsch lautet: Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein. In ihrer lateinischen Form findet sich diese alte Weisheit häufig in den mittelalterlichen Fabelsammlungen als Quintessenz der Geschichte von der Heilung des Löwen[122], und auch unser sentenziöser Autor hat die Lehre wiederholt in beiden Abschnitten seines Werkes ausgesprochen[123]. Was in der Außenfabel ein individuelles und wohl nicht sehr wichtiges (Miß-)Geschick ist, das wird in der Innenfabel in den bedeutsamsten Rahmen, den man kannte, gestellt, wird ins Allgemeingültige erhoben, und hierdurch erscheinen die Erlebnisse des *infelix vitulus* erst in ihrem wahren Licht. Denn der Bericht des Wolfes über Taten und Leiden seines *attavus* gibt mehr her als bloß den äsopischen Stoff samt einigen „zeitbedingten" Variationen; er überschreitet vielmehr das traditionelle Erzählgut, indem er ausführlich auf das Treiben bei Hofe eingeht und damit implicite den eigentlichen Kern des Übels sichtbar macht.

Von den 650 Versen der Innenfabel[124] dienen nur die ersten 147 — also knapp ein Viertel — dazu, das verleumderische Unternehmen und seinen Mißerfolg zu referieren[125]. Der Rest befaßt sich mit den Verhältnissen in der *curia regia*[126], mit der Verteilung der Hofämter, der Vorbereitung des Festschmauses, der Erhöhung des Parders, den geistlichen Gesängen der Vögel etc. Was, so müssen wir fragen, bewog den Dichter zu dieser ... „ecbasis"[127], zu dieser digressio vom vorgegebenen Thema?

Nach dem Ausscheiden des Wolfes ist es der Fuchs, der in der *aula palatina* den Ton angibt; ihm überträgt der Löwe die *dispositio domus*[128], ihm müssen alle übrigen gehorchen. Es scheint sich kaum etwas geändert zu haben. An die Stelle des einen Günstlings ist ein anderer getreten,

---

[122] z. B. Hervieux, II, S. 496: *Sic evenit frequenter invidis et iniquis, quod dum aliis mala fabricant, propriis laqueis innectuntur.*

[123] v. 767: *Decidit in laqueum, quem fraude tetenderat, ipsum*; v. 1047 f.: *tu, dum tua navis in alto est, / Hoc age, ne mutata retrorsum te ferat aura;* v. 1087 f.: *Officio lingue nullum frustreris honore, / Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet* (frei zu übersetzen etwa: „Mittels deiner Zungenfertigkeit solltest du niemanden um seinen *honor* zu bringen versuchen; denn du selbst bist mitbetroffen, während du glaubst, nur den Nächsten zu schädigen"); v. 1115: *Fraudem, quam fecit, vicinam confore scibit;* v. 1167: *Ve qui predaris, quoniam predaberis ipse!*

[124] Nicht mitgezählt sind die wahrscheinlich interpolierten Verse 852—905.

[125] Allenfalls könnte man zu diesem Komplex noch v. 1002—1015, 1042—1051 und 1077—1095 schlagen; das ändert jedoch fast nichts an der obigen Relation.

[126] v. 727; dazu Erdmann, in: DA. 4 S. 385.

[127] Zu der mehrfachen Bedeutung der Vokabel s. zuletzt Ross S. 279 mit Anm. 24.

[128] v. 552 ff.

der das Regiment vielleicht geschickter führt als sein Vorgänger, auf die Stimmen der anderen aber eher noch weniger hört[129]. Das Bild, das von dem Fuchs entworfen wird, ist gewiß kein glänzendes, und wenn etwas glänzt, so sind das allenfalls splendida vitia. Unwahrhaftigkeit[130] und Heuchelei[131] sind seine hervorstechenden Charaktereigenschaften, und bezeichnenderweise wirft er in dem abschließenden *epitafium*, welches er seinem Rivalen setzt, diesem nicht so sehr seine Schlechtigkeit als vielmehr seine Dummheit vor[132]. Mangelnde Weltklugheit hat den Sturz des *lupus* herbeigeführt: das ist auch das Fazit der letzten Rede, mit der sich der Fuchs in der Außenfabel nach der Erstürmung der Wolfsfeste an seine Genossen wendet[133]. Hätte der Burgherr über mehr *consilium* und mehr *ratio* verfügt, dann hätte er sich auf seinem Besitz halten können. Nicht die von außen andringenden Gegner[134] waren ihm gefährlich geworden, sondern der *domesticus hostis*[135]. Und schließlich mußte es wie Zynismus klingen, wenn der Fuchs in einem solchen Fall brutalere Behandlung der Gefangenen empfahl[136]; nur seiner unangebrachten Milde und Unvorsichtigkeit habe der Wolf sein schmähliches Ende zuzuschreiben. Nach soviel fast abgefeimten Ratschlägen nehmen sich die letzten drei Verse des Sermons recht merkwürdig aus: Hier beruft sich der Schlaue auf die *gratia Christi*, die über ihn gekommen sei, und ermahnt die *consocii* in salbungsvollem Tone zur *fides*[137]. Aber da kein Sinnzusammenhang mit dem vorher Gesagten besteht, wirken diese Worte wie eine leere Redensart, wie eine fromme Floskel bar jeder Bedeutung.

Doch nicht nur der Fuchs tritt als ein Adept des Schein- oder des Halbchristentums auf, selbst der Lebenswandel des psalmodierenden Parders verliert bei näherem Zusehen und bei fortschreitender Handlung viel von seiner Vorbildlichkeit. Zwar wird er von seinen Freunden als der Ausbund aller Tugenden gepriesen[138], auch läßt er es an geistlichen Gesten

---

[129] v. 560: *Plus solito maior percurrit pectora terror.*

[130] v. 482; zitiert o. S. 302; ferner v. 484: *Promta sequi tortum potius quam dicere verum.*

[131] v. 1003: *Tristatur facie, quamquam letetur ad omne.*

[132] v. 1079—1093.

[133] v. 1173 ff.

[134] Die *aspides, colubri etc.* von v. 1177.

[135] Sind mit diesem Ausdruck die Torheit des Wolfes — was wegen des Gegensatzes zu dem Vorausgehenden nicht unwahrscheinlich ist — oder die Burginsassen gemeint, über welche er törichter Weise die Kontrolle verloren hatte? — Ross S. 272 versteht darunter die sinnliche Begierde und denkt an eine „sittliche Verfehlung"; dagegen schon Michel, Die Ecbasis captivi S. 38 Anm. 146.

[136] v. 1179: *Quid tardat sapiens, forsan si ceperit hostes, / Ni liget ac cruciet, obstruso carcere damnet.*

[137] v. 1195—1197.

[138] v. 709 ff. und 750 ff.

nicht fehlen; jedoch schon das Zeugnis, das ihm der Leopard ausstellt, entbehrt nicht des Negativen: er habe, heißt es da, sich das *delectare et prodesse* zur Maxime gemacht, und in der Befriedigung seiner Wünsche sei er so unersättlich und hartnäckig wie ein Blutegel [138a]. Mag das auch harmlos klingen, zumal für den, der sich dabei der Selbstironie der Vorlage erinnert —: der Makel des Egoismus bleibt an dem Parder haften. Sein wahrer Charakter enthüllt sich schließlich, sobald er zwischen der idealen Forderung und der gesellschaftlichen Konvention zu wählen hat. Zu dieser Entscheidung wurde er in dem Augenblick gezwungen, da die Nachtigall durch ihre tief-innerlichen Lieder am Hofe ein skandalon hervorrief [139]. Hatte der Parder ursprünglich die *philomela* eingeführt, um sich weiter in die Gunst des Löwen einzuschmeicheln [140], so mußte er nun einsehen, daß der radikale Ernst, von dem die Sängerin durchdrungen war, der *milicia regis* nicht behagte und die allgemeine Mißstimmung ihn um seinen Einfluß zu bringen drohte [141]. Man wollte Erbauung und nicht Erschütterung. Aus dem Evangelium sollte vornehmlich die frohe Botschaft herausklingen [142]. In dieser peinlichen Situation stand der Parder nicht an, sich auf die Seite der Höflinge zu schlagen und damit der laxen Auffassung das Wort zu reden. Ja, er selbst herrschte jetzt die Nachtigall wegen ihrer übertriebenen Empfindsamkeit an und wies sie aus dem Haus [143].

Indes, die *curia regia* sollte nicht um ihren Seelentrost kommen; es fanden sich alsbald willfährigere Sänger, die bereit waren, die offiziellen religiösen Bedürfnisse zu befriedigen: An die Stelle der *philomela* treten *cignus* und *psytacus*. Sie führen sich zunächst mit einer panegyrischen Verbeugung ein, wie man sie aus dem Munde ihrer *soror* nicht gehört hatte [144], tragen dann das Gewünschte vor und zeigen sich im übrigen nur von der angenehmen Seite. Des Löwen Behauptung: *Nil ego pretulerim iucundo sanus amico* beantwortet der Sittich, verbindlich und unverbindlich zugleich, mit dem Horazzitat: *Oderunt hilarem mesti tristemque iocosi* [145]. Und wenn er auch zum Schluß dem Herrscher persönlich ins Gewissen redet [146], so sind seine praktischen Weisungen doch von der harmlosesten Art: er beauftragt die Nachtigall, den König mit süßer

[138a] v. 760 f., nach Horaz, Ars poetica v. 333 und 476.
[139] v. 848: *His avibus motis stupuit milicia regis.*
[140] v. 813 ff.: *Condolui tibi; non parcens mihi, congrua vexi etc.*
[141] v. 849: *Turbatur pardus tam gratum perdere munus.*
[142] v. 907—909: *Plurima sat passi tractasti vulnera Christi, / ... Nobiscum gaude, depellens tristia plaude.*
[143] v. 924: *Desere dedalei, iam desere limina tecti.*
[144] v. 969 f.: *Diceris a cunctis clari lux altera solis, / Te duce ducamur, te preduce post revehamur.*
[145] v. 991 f.
[146] v. 1056 ff.

Musik einzuschläfern[147]. Während die *philomela* im Bewußtsein ihrer großen Aufgabe den angebotenen Trunk abgewiesen hatte[148], verlangt der Sittich von sich aus nach einem kräftigen Schluck und will teilhaben an den Freuden der *divites*[149]. Weniger deutlich wird für uns der Schwan; doch ist es bezeichnend genug, daß dieser in seinem „Repertoire" offenbar auch Heldenlieder hatte[150]. Alles in allem kann man sagen, daß die beiden Vögel schlecht und recht ihr — geistliches — Amt versahen. Von der Strenge der Nachtigall war bei ihnen allerdings nichts zu spüren; gerade das aber begründete ihren Erfolg.

Bei Hofe, wo Fuchs und Parder bestimmen, herrscht die Weltklugheit in Verbindung mit einer offiziellen Religiosität, welche einerseits zu Konzessionen an die Lauen bereit ist, andrerseits leicht als Deckmantel für allerlei fragwürdige Umtriebe mißbraucht wird. Und was an höchster Stelle geschieht, findet im Lande weit und breit Nachahmung, wie das Beispiel der Außenfabel zeigt. Zwar zeichnet sich der Bedränger des *vitulus* nicht durch Geschicklichkeit und Verschlagenheit aus, nichtsdestoweniger ist seine Sinnesrichtung dem Fuchs nicht fremd, und das mönchische Mäntelchen weiß er sich ebenso gut umzuhängen[151]. Die Welt liegt im Argen, das mußte sich selbst der gar nicht entsagungswillige Klosterbruder eingestehen. Wen aber — oder genauer: welchen Zustand wollte er in seinen Versen anprangern? Diese Frage mag überraschen, da doch bereits versucht worden ist, den historischen Hintergrund des Poems zu erfassen. Indessen ist es schwer vorstellbar, daß der Dichter in der Innenfabel nur die Verhältnisse am Hofe Konrads II., also eine längst verflossene Zeit, habe verspotten wollen. Die Satire hat es nicht mit der Vergangenheit, sondern mit der Gegenwart zu tun; ein „vituperator temporis acti" wäre reichlich sonderbar. Wenn man aber annimmt, der Autor habe Heinrich III. und seine Umgebung im Auge gehabt, insofern unter dem Sohn gleichsam keine Änderungen des Regimes eingetreten sei, dann tauchen neue Schwierigkeiten auf. Passen denn diese Vorwürfe — so wird man einwenden — auf Heinrich III., jenen Herrscher, der nach errungenem Siege öffentlich Buße tat[152], der die Simonie bekämpfte und selbst von den „gregorianischen" Reformern

---

147 v. 1063—1065.

148 v. 829 ff. — In dem v. 832: *Sit cibus ac potus Christus, qui dicitur unctus* mag dem modernen Geschmack das Spiel mit dem doppelten Sinn von *unctus* reichlich gewagt erscheinen; das Mittelalter wird daran kaum Anstoß genommen haben.

149 v. 986—988.

150 Der Sittich spricht zu ihm: *Causa namque tui paterer discrimina belli* (v. 938).

151 S. o. S. 305 Anm. 102.

152 C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens S. 57 f.; ders., Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters (1951) S. 112 ff.

Lob erntete[153]? Aber vergessen wir nicht, daß selbst gegen ihn Stimmen der geistlichen Opposition laut wurden! Nicht nur nahmen Männer wie Wazo von Lüttich[154], Halinard von Lyon[155] und der Gallus Anonymus[156] an dem von ihm praktizierten Kirchenregiment Anstoß[157]; sondern es gab sogar Eiferer, die seinen privaten Lebenswandel tadelten. Abt Siegfried von Gorze klagte, daß der König sich bei der Heirat mit Agnes von Poitou einfach über ein kanonisches Ehehindernis hinwegsetze, und die neuen Moden und Gebräuche, welche sich mit Heinrichs Zustimmung am Hofe ausbreiteten, betrachtete er voller Sorge[158]. Er wird mit seiner Meinung nicht allein gestanden haben, nur war das herrschende System noch zu stark, als daß man solche Ketzereien hätte ungeniert aussprechen dürfen[159]. Jedenfalls aber stammten die kirchlichen Kritiker insgesamt aus dem Westen des Reiches, und gerade hier war auch unser Ecbasis-Dichter beheimatet. Gleich dem Abt von Gorze und dem Bischof von Lüttich durchschaute er die Brüchigkeit des salischen Staatschristentums, und mit seinem Werk reihte er sich ein in die lothringische Fronde der strengen Gesinnung.

Wir hatten bereits Horaz als den geistigen Vater der Ecbasis bezeichnet[160], aber es bleibt noch zu präzisieren, wie weit der deutsche Mönch sich das Erbe des römischen Spötters anverwandelt hat. Die vielen aus den Saturae und Epistulae übernommenen Verse haben nicht verhindert, daß hier ein Gewächs eigener Art entstanden ist. Wie sollte man auch bei dem mittelalterlichen Autor jene uneingeschränkte Ironie, jene freischwebende Skepsis erwarten, die bei dem antiken Vorbild zu so glücklicher Vollkommenheit gediehen ist[161]! Nicht alles ließ sich in Scherz

---

[153] A. Hauck, Kirchengesch. III S. 572 ff. Vgl. vor allem Petrus Damiani, Liber gratissimus, c. 38, in: MG. LdL. I S. 71 f.; Humbert von Silva Candida, Adversus simoniacos, III, c. 7, in: MG. LdL. I S. 206.

[154] Anselm von Lüttich, Gesta episcoporum Leodiensium, II, 58 und 65, in: MG. SS. VII S. 224 und 228 f.

[155] Chronicon s. Benigni Divion., in: MG. SS. VII S. 236 f.

[156] De ordinando pontifice, in: MG. LdL. I S. 12.

[157] A. Hauck III S. 579, 595 und 598 f.

[158] W. v. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, II (5. Aufl. 1885) S. 714—719, Brief Nr. 10 und 11; bes. S. 718: *At nunc plurimi patrios et honestos mores parvipendunt et exterorum hominum vestes simulque mox perversitates appetunt... et quod magis dolendum est, hi tales... apud regem et quosdam alios principes familiariores habentur ampliorique mercede eo quisque donatur, quo in talibus neniis promptior esse videtur.*

[159] In v. 64: *Dicere non poteram tacita quod mente coquebam* scheint der Verfasser der Ecbasis anzudeuten, daß er seine Kritik nicht frank und frei äußern konnte, sondern erst eine Verkleidung für sie erfinden mußte.

[160] S. o. S. 292 f.

[161] S. etwa Horaz, Epist. I, 1 und 6.

und Satire auflösen; die Reflexion über sich selbst mußte an einen Punkt gelangen, wo nur mehr ein ernstes Wort Ausdruck letzter Hoffnungen oder Befürchtungen war. So ist die Rahmenhandlung, in welcher der Dichter ohne Incognito spricht, weitgehend durch einen eher klagenden als tändelnden Ton bestimmt: Den *nugae*, denen der Römer sein ganzes Leben lang nicht abgeschworen hatte, wird hier eine eindeutige Absage erteilt[162]. Trauer und Zorn erfüllen den Poeten, der sich einem *truncus sterilis*, einem *miser vitulus sudibus ligatus* vergleicht[163], und selbst am Schluß, nachdem er sich durch sein bekenntnishaftes Werk Erleichterung verschafft hat, ist sein innerer Grimm nicht gänzlich gewichen[164]. Die beiden Fabeln enthalten ebenfalls Stellen, denen nichts Komisches anhaftet, so den Gesang der Nachtigall[165], die reuige Zerknirschung des *vitulus*[166] und die letzten Worte, die das Kalb an seine Mutter richtet[167]. Es genügt nicht, zur Erklärung der ernsten Partien innerhalb der Satire auf die im Mittelalter „beliebte variatio der genera" zu verweisen[168], vielmehr ist die spezifische Situation zu berücksichtigen.

---

[162] v. 1 ff.

[163] v. 65 f.

[164] v. 1228 f.: *Iratus pariter, ieiunis dentibus acer, / Sermonem claudam.* — Ross S. 269 hält hier den Dichter für hungrig, doch wäre damit noch nicht seine *ira* erklärt.

[165] S. o. S. 310 f.

[166] v. 220—226. Michel, Die Ecbasis captivi S. 22 und 38, nimmt an, daß mit der v. 220 erwähnten *Reparatio lapsi* Humberts 'Diversorum patrum sententiae', can. 199: De reparatione sacerdotum post lapsum, gemeint ist; denn in der Paraenesis ad Theodorum lapsum des Johannes Chrysostomos — die man bislang für die zitierte Quelle gehalten hat — bei Migne PG. 47, col. 277—316, finde sich nicht der Ausdruck *reparatio*. Nun ist es erstens nicht wahrscheinlich, daß der Klosterschüler, der sich hinter dem *vitulus* verbirgt, bereits die Priesterweihe hatte, und zweitens ist die bei Migne abgedruckte Übersetzung neueren Datums. Die mittelalterliche Version der Paraenesis, ediert von Tosti, in: Bibliotheca Casinensis III (1877), (Florilegium), S. 389—411, und teilweise von A. Staerk, Mitteilungen aus den lateinischen Handschriften zu St. Petersburg, in: Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden 31 (1910) S. 4—36, war dagegen unter dem Titel *De reparatione lapsi* weit verbreitet. Siehe A. Wilmart, La collection des 38 homélies latines de St. Jean Chrysostome, in: The Journal of Theological Studies, vol. 19 (1917/18) S. 305—327, bes. S. 307 f. und 326 f.; C. Baur, St. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire (1907), S. 64 f. (mir nicht zugänglich); B. Altaner, Beiträge zur Geschichte der altlateinischen Übersetzungen von Väterschriften, in: Hist. Jb. 61 (1941) S. 222 f.; A. Siegmund, Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahrhundert (1949) S. 91—101. Hervorzuheben ist eine Bemerkung des Isidor von Sevilla, De viris illustribus, c. 19, in: Migne PL. 83, col. 1093: *Ioannes ... condidit Graeco eloquio multa et praeclara opuscula. E quibus utitur Latinitas duobus eius de lapsis libellis, scriptis ad quendam Theodorum lamentis et exhortationibus plenis, utpote illum a bona conversatione deiectum etc.*

[167] v. 1201—1223.

[168] Ross, S. 266 ff.; vgl. Curtius S. 159 und 426.

Der Mönch, der in seinem „Kerker" litt, wußte sich trotzdem keinen geeigneteren Aufenthalt, da er andrerseits die Nichtigkeit des Lebens außerhalb der Klostermauern am eigenen Leibe erfahren hatte. Es blieb ihm nichts als die Verspottung der Welt und der Versuch, sich — mit oder ohne Klage — in die condition humaine zu schicken. In den Schulen war die Vorstellung, daß den Oblaten die rigorose Zucht zunächst bitter schmeckte, durchaus geläufig; die zahlreichen Federproben, die den Hexamter *Infelix vitulus sudibus quam saepe ligatus* — ganz oder teilweise — anführen[169], sowie der bekannte Passus bei Thietmar[170] beweisen es. Doch hat man das Unbehagen der Jungen vermutlich als eine „Kinderkrankheit" betrachtet, die bei zunehmender Reife verschwinde. Nur eine eigenwillige Natur wie unser Dichter[171] hat den schmerzlichen und unauflösbaren Konflikt zwischen Pflicht und Neigung auch in seinem späteren Leben durchkämpfen müssen. Ausdruck dieser Aporie ist sein Werk, das, bei „zeitgemäßer" Abwandlung des antiken Musters, ein ebenso eindrucksvolles wie bezeichnendes Zeugnis für die Horaznachfolge des Mittelalters darstellt[172].

---

[169] Dazu B. Bischoff, Elementarunterricht und probationes pennae in der ersten Hälfte des Mittelalters, in: Classical and Medieval Studies in Honor of E. K. Rand (1938) S. 13; ferner Michel, Die Ecbasis captivi S. 6, Anm. 6 und 7. — Ein vergleichbares Beispiel aus der Gegenwart wäre der Satz „Now is the time for all good men to come to the aid of their country", den nach dem 2. Weltkrieg die amerikanischen Soldaten tippten, wenn sie eine Schreibmaschine auszuprobieren hatten: auch hier ist eine allgemeine Erfahrung in eine bestimmte Form geprägt worden und hat so als „Federprobe" die Runde gemacht.

[170] Chron. VII, c. 30, ed. R. Holtzmann, MG. SS. NS. 9 S. 434.

[171] Ein berühmter Seelenverwandter ist Gottschalk von Orbais; zu ihm zuletzt K. Vielhaber, Gottschalk der Sachse; Bonner Histor. Forschungen 5 (1956).

[172] Zur mittelalterlichen Horaztradition s. M. Manitius, Analekten zur Geschichte des Horaz im Mittelalter bis 1300 (1893), bes. S. 28 f.; einschränkend P. v. Winterfeld, Wie sah der Codex Blandinius vetustissimus des Horaz aus?, in: Rheinisches Museum f. Philologie, NF. 60 (1905) S. 31—37; ferner Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter S. 56 ff.

Niccolò Machiavelli: Politik ohne Ideologie

von Judith Janoska-Bendl

„Es gibt keine prästabilierte Harmonie zwischen der Förderung der Wahrheit und dem Wohle der Menschheit."
Nietzsche

Vom 16. bis zum 18. Jahrhundert ist Machiavelli-Literatur entweder Diffamierung oder Verteidigung des Mannes, der den berühmten „Principe" geschrieben hat. Das 19. Jahrhundert bemüht sich, ihn „aus seiner Zeit" und der Gesamtheit seiner Werke zu verstehen, seine Verdienste und Mängel gerecht gegeneinander auszuwägen. Das 20. Jahrhundert hat ihn eindeutig in die Reihe der großen Geister der Weltgeschichte aufgenommen, und — abgesehen vom politischen Jargon — ist seine Person heute vor allen ernsthaften Anpöbelungen sicher[1]. Dafür hat sich in den letzten Jahrzehnten neben kulturhistorischen Analysen und kritischen Würdigungen seiner politikwissenschaftlichen, psychologischen, literarischen und menschlichen Leistungen ein neues Thema in den Vordergrund der Interpretation gedrängt: Machiavelli als Krisenphänomen, als Repräsentant einer krisenhaften Zeit, als Zeitgenosse des hereindämmernden Verfalls der großen italienischen Renaissance.

Zunächst scheint es ungereimt, in den Strudel des Niederganges einen Mann mit hereinziehen zu wollen, dessen Ruf alle Attribute des Gesunden, Realistischen, das heißt aber gerade des Wirklichen im Gegensatz zum Schein, mit sich führt. Alle Leistungen, mit denen Machiavelli in die Geschichte der Zivilisation eingegangen ist, sind von solch realistischer Natur. Francis Bacon, hundert Jahre nach ihm, lobt Michiavelli: „Wir haben also Grund, Machiavelli und Schriftstellern seiner Art Dank zu wissen, die offen und unverstellt vortrugen, was die Menschen zu tun pflegen, nicht, was sie zu tun verpflichtet wären[2]." Für Nietzsche ist Machiavelli Erholung von allem Platonismus „durch den unbedingten Willen, sich nichts vorzumachen und die Vernunft in der Realität zu sehen, nicht in der 'Vernunft', noch weniger in der 'Moral'..."[3]. Seit

---

[1] Zur Geschichte der Machiavelli-Interpretation vgl. in neuerer Zeit bes. Ernst Cassirer, Vom Mythus des Staates (Zürich 1949) S. 153—186 und René König, Niccolò Machiavelli. Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende (Erlenbach-Zürich 1941).

[2] De augmentis scientiarum, VII/2, 10.

[3] Götzendämmerung, Ausg. Schlechta Bd. 2, S. 1028.

Friedrich Meinecke gilt er als Schöpfer der Staatsräson, und im Zuge des italienischen und deutschen Nationalismus wurde er schließlich zum „Wegebahner des modernen kontinentalen Machtstaates“ [4]. Daß alle Politik ein Kampf um die Macht und sonst nichts sei, sieht noch James Burnham als die wesentlichste Errungenschaft Machiavellis an, und er nennt jene Theoretiker, die derselben Meinung über den „wahren Sinn“ aller politischen Ideologie huldigen, mit einem Ehrennamen „Machiavellisten“ [5]. Niemand wird leugnen wollen, daß Machiavelli in allen seinen Schriften vornehmlich Realist ist. Daß er gewohnt ist, das, was er sieht, ungeschminkt wiederzugeben, daß er den politischen Wünschen, Hoffnungen und Forderungen der anderen konsequent mit Tatsachen begegnet, kurz daß er im ganzen seinem eigenen Programm treu bleibt: „Ich lasse also alles beiseite, was über Herrscher zusammenphantasiert wurde, und spreche nur von der Wirklichkeit [6].“ Besonders in der Analyse konkreter politischer Einzelvorkommnisse, wie er sie in seinen Gesandtschaftsberichten und Briefen diskutiert, hat Machiavelli sich als hervorragender Beobachter erwiesen und wurde als solcher auch von seinen Zeitgenossen anerkannt [7]. Auch in den meisten theoretischen Verallgemeinerungen ist er bis heute allen „Realpolitikern“ Lehrmeister geblieben.

Aber ebensowenig wie andere Große geht Machiavelli in einer geraden Linie auf, noch ist seine Gestalt ohne Probleme. Und seine Problematik liegt gerade dort, wo er nicht Realist ist — oder wo andere Momente mit seinem Realismus in Konflikt geraten, wo er Opfer einer krisenhaften „Zeitenwende“ wird. Man spricht von Machiavellis Tragik [8], ja sogar von seiner Verzweiflung [9]. Machiavelli wollte nicht weniger und nicht mehr, als Renaissance-Italien vor seinem immer sicherer herannahenden Untergang bewahren. Als genialer *Politiker* sah er, daß das nur möglich war, wenn es seinem Land gelang, sich wie die Monarchien Frankreich, Spanien, England zu einem Nationalstaat zusammenzuschlie-

---

[4] Vgl. L. v. Muralt, Machiavellis Staatsgedanke (Basel 1945) S. 38.

[5] Gemeint sind Mosca, Sorel, Michels und Pareto: J. Burnham, Die Machiavellisten. Verteidiger der Freiheit (Zürich 1949).

[6] Principe, Kap. XV. — Die beiden Hauptwerke Machiavellis, den „Principe“ und die „Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio“ zitieren wir nach Buch- und Kapitelzahl, wobei wir teils der Übersetzung in der Ausgabe von Floerke folgen (Niccolo Machiavelli, Gesammelte Schriften in fünf Bänden, München 1925), teils der von Rudolf Zorn in den Kröner-Ausgaben (Stuttgart 1954 und 1955).

[7] Vgl. den Brief Vettoris an Machiavelli vom 21. IV. 1513 (WW, Floerke Bd. V, S. 353).

[8] Rudolf v. Albertini, Das florentinische Staatsbewußtsein im Übergang von der Republik zum Prinzipat (Bern 1955) S. 73.

[9] So Leopold v. Ranke in: Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber, Werke Bd. 33/34 (Leipzig 1885) S. 157.

ßen. Als eifriger *Patriot* billigte er den konkreten Möglichkeiten einer solchen Entwicklung mehr Realität zu, als es sein realistischer Verstand vielleicht hätte zugeben dürfen.

In der gegenwärtigen Interpretation versteht besonders René König Machiavelli als den an der Wirklichkeit Gescheiterten, dessen einziger Ausweg die Flucht in ein irreales Traumland bildet. Von dieser Perspektive her sieht er deshalb auch Machiavellis Einstellung zur Antike, seine Vorliebe für die Römer und seine Begeisterung für Cesare Borgia. Die Geisteshaltung des Humanismus tritt dabei als beherrschendes Moment der Renaissance in den Vordergrund, sie ist ein verzagtes luftiges Gebilde, das der aller Zügel entledigten Zeit eine aus der Antike „entliehene" Ordnung wiedergeben möchte. Die Irrealität dieses Unterfangens verurteilt den Renaissance-Humanismus ähnlich wie die spätmittelalterliche Mystik zur Einkehr in sich selbst, zur „neuen Weltflucht". Hand in Hand mit dieser geht die der Renaissance eigentümliche „Entdeckung der Tatsächlichkeit", die Hinwendung von der Dogmatik zur Empirie, von den Prinzipien zu den Fakten, von der Ableitung zur Beobachtung. Die unvereinbare Gleichzeitigkeit dieser beiden Strömungen springt nur deshalb so stark ins Auge, weil das Fehlen einer Allgemeines und Einzelnes, Glauben und Wissen überhöhenden, einer allgemeinverbindlichen Weltordnung sie als Gegensätze erst wirklich schafft und fördert. Sie müssen Gegensätze bleiben, weil sie zusammen keine Ordnung ermöglichen. Nicht *mehr* die geschlossene Ordnung des christlich-mittelalterlichen Glaubenslebens, aber auch *noch* nicht die liberale Ordnung des kapitalistischen Nützlichkeitsmechanismus.

Aus diesem Dilemma flüchtet der Renaissance-Humanismus in das Reich der Ästhetik, in die „Romantik" der Schönheit[10], die sich als säkularisierte Nachfolgerin spätmittelalterlich-chiliastischer Träume vom Anbruch des Gottesreiches darstellt. Die strikte Einordnung Machiavellis in die Entwicklung dieser Geisteshaltung und seine Kennzeichnung als „politischer Humanist" ergeben bei R. König eine Interpretation, die den florentinischen Staatssekretär seiner Verdienste als Realpolitiker so gut wie vollständig beraubt. Getreu dem „Verfahren" dieses politischen Humanismus wird danach „der Aufbau des Staates im Ganzen nicht so sehr aus realen Gegebenheiten und Existenzbedingungen, sondern in einem ästhetischen Spiel gewonnen". Notwendig folgt daraus, daß Machiavellis auf der necessità begründetes Plaidoyer für gelegentliche Anwendung von Gewalt nicht mehr ernst genommen wird: „Machiavelli ist der Ästhet der Gewaltsamkeit, der diese aus ihrer blicklosen Einsamkeit

[10] Vgl. R. König, a. a. O. S. 69 ff.; die weiteren Zitate ebd. S. 71 f., 133 f., 136 f., 147, 338.

erlöst und ihren Waffen eine goldene und diamantengeschmückte Fassung gibt, so daß sie von nun an in wunderlicher Anrüchigkeit zu strahlen beginnt." Von hier aus ergibt sich wie selbstverständlich die These, Machiavelli habe die Welt keineswegs so dargestellt wie sie ist, sondern auf einen „fiktiven Zielpunkt" — nämlich die Antike — ausgerichtet und umgebildet. Schon kommt der Vorwurf, er habe den Staat an das Wort verraten, und schließlich darf sein „politischer Alchimismus" nur noch Anspruch erheben auf die ästhetische Rechtfertigung durch seine künstlerische Form.

Diese wie jede andere extreme Interpretation muß an Machiavelli vorbeigehen. Zweifelsohne war er ein „Romantiker". Aber nicht im Sinne des weltflüchtigen Ästhetizismus. Seine Tragik bestand vielmehr gerade darin, daß es für ihn keine einfache Flucht in die Ästhetik gab; daß er bis zuletzt mit einer nicht völlig verstandenen Wirklichkeit rang, die ihn schließlich tötete. Sieht man sich seine „Ästhetik der Gewaltsamkeit" etwas genauer an, und zwar anhand seines berühmtesten Beispiels, des verruchten Cesare Borgia, so wird kaum etwas von „diamantengeschmückten" Waffen und „wunderlicher Anrüchigkeit" übrigbleiben. Was Machiavelli nämlich schildert und was ihn ausschließlich interessiert, ist Cesares hervorragende Taktik in der Eroberung und Nutzbarmachung der Herrschaft in Italien. Spricht er von Cesares Grausamkeiten, so in knappster und sachlichster Weise ohne jede überflüssige Ausschmückung [11]. Die Charakterisierung der Person Cesares geschieht durch einfache Aufzählung dreier Eigenschaften — Unbändigkeit, Tüchtigkeit, geschickter Umgang mit Menschen —, die nichts anderes anzeigen sollen, als daß er alle Voraussetzungen erfüllte, um eine dauernde und gefestigte Herrschaft zu erhalten — hätten ihm nicht schließlich das Glück und ein Quentchen zusätzlicher Voraussicht gefehlt. Die Erzählungen vom Sizilianer Agathokles und dem skrupellosen Oliverotto aus Fermo überschreiten ebenfalls nicht die Grenzen ihrer Funktion, nämlich als Beispiele für ein theoretisches Einteilungsschema zu dienen: „Vom Erwerb einer Herrschaft durch Verbrechen" [12]. „Das Leben des Castruccio Castracani" hat seinem ganzen Anliegen nach eher die Tugenden als die Laster dieses Mannes zum Inhalt. Wo er Grausamkeiten begeht, werden sie nur ganz allgemein als Tatsachen erwähnt, und was Gewalt angeht, stellt Machiavelli nur trocken fest: „... und nie versuchte er durch Gewalt zu siegen, wo er es durch Betrug vermochte, denn der Sieg, sagte er, nicht die Art des Sieges bringt Ruhm" [13]. Wie überall interessiert sich

[11] Principe Kap. VII
[12] Principe Kap. VIII
[13] WW (Floerke, Bd. II, S. 143).

Machiavelli auch hier weniger für einzelne persönliche Taten als für die mannigfachen politischen Verschlingungen, militärische Machtverhältnisse und gelungene strategische Einfälle. Was ihn an allen diesen Tyrannen anzog, war, daß es ihnen gelang, eine mächtige Herrschaft aufzurichten und auf eine Weile Ordnung und Wohlstand in ihrem Gebiet zu fördern — wobei den verwendeten Mitteln nicht mehr Gewicht zufällt als der Zweck unumgänglich erheischt.

1. Der Romantiker

Abgesehen von der historischen Einmaligkeit der romantischen Epoche, läßt sich das Wort „Romantik" in einer verallgemeinerten Bedeutung wohl auch zeitlich übertragbar verwenden. Wir möchten darunter einen Standort verstehen, von dem aus die eigene Gegenwart unzulänglich erscheint aufgrund eines durch einen Abfall bedingten Verfalls, wobei der Romantiker sich die Heilung dieser Situation mit Hilfe einer idealisierten Vergangenheit verspricht, die er durch einen „Rückgang auf die Ursprünge" als anzustrebendes Ziel in die Zukunft projiziert[1]. Bekommt der romantische Vergangenheitswunsch die Oberhand und geht das Verständnis für die verurteilte Wirklichkeit vollständig verloren, so bleibt als Ausweg entweder Pessimismus und Verzweiflung, oder aber die Flucht in Mystik und Ästhetizismus. Wir wollen uns hier auf jene Form der Romantik beschränken, in der das Spannungsverhältnis zwischen Wunsch und Realität noch besteht, in der die Entscheidung noch nicht zugunsten einer trügerischen Wunscherfüllung in einem Traumland gefallen ist. Nur so verstanden kann Machiavelli ein Romantiker genannt werden.

Was er grundsätzlich an seiner Gegenwart tadelt, ist, kurz gesagt, die fehlende *virtù*. Dieser in der Machiavelli-Literatur so häufig erscheinende Ausdruck ist noch weniger eindeutig als sein Vorgänger, die lateinische *virtus*[2]. Machiavelli ist so wenig wie die übrige Renaissance auf einen einheitlichen Gebrauch des Wortes festzulegen, wenn es auch in der Gesamtheit der Zusammenhänge eine ziemlich klare Bedeutung erhält. Wir folgen hier der Analyse von E. W. Mayer, wonach die virtù bei Machiavelli in ihrer häufigsten Bedeutung als „gesteigerte Kraft" das „Kennzeichen des Menschen höherer Geltung, des Charakters von besonderer Begabung" sei. Sie wird als Gegenteil abgehoben von der viltà, „der Schwäche und Energielosigkeit". Jedoch ist sie nicht nur „ungebän-

[1] Solche Tendenzen stehen meist mit irgendeiner Art völkischen Erneuerungswunsches in Zusammenhang: Ein „Volk" besinnt sich auf seine kräftigen Wurzeln; da diese aber zum großen Teil imaginär sind, bedürfen sie der Idealisierung und Steigerung ins Großartige.

[2] E. W. Mayer, Machiavellis Geschichtsauffassung und sein Begriff der virtù. Studien zu seiner Historik (München-Berlin 1912) S. 15 ff.

digte Wildheit", sondern durch Vernunft und Willen beherrschte, geordnete Kraft[3]. Mit dem Umstand, daß sie als „ein im eminenten Sinne diesseitiges Ideal" auftritt, hängt Machiavellis negative Einstellung zum Christentum zusammen. Denn diesem ist es zuzuschreiben, daß die Menschen „um ins Paradies einzugehen, mehr darauf bedacht" sind, „Schläge zu ertragen als zu rächen". Daß sie die Grundsätze „heldischer Tapferkeit" zugunsten derer „müßiger Verweichlichung" eintauschten[4], ist nicht auf das Christentum selbst, sondern auf die Erbärmlichkeit seiner Ausleger zurückzuführen — welcher Unterschied bei Machiavelli allerdings nicht sehr tief empfunden scheint[5]. Die römische Kirche hat es jedenfalls durch ihr schlechtes Beispiel vermocht, den Italienern alle Gottesfurcht und Religion zu rauben und sie böse zu machen. Sie ist es auch, die Italien in dauernder Spaltung hält und dem Untergange nahegebracht hat[6].

Das Fehlen der virtù im allgemeinen verursacht nun alle die einzelnen Mangelerscheinungen, die schließlich bewirkt haben, daß Italien „versklavter werden mußte als die Juden, geknechteter als die Perser, zerrissener als die Athener, ohne Oberhaupt, ohne Ordnung ... geschlagen, geplündert, zerrissen, vom Feind überrannt, und jede Art des Niederganges" erdulden mußte[7]. Die allgemeine Verderbtheit der Menschen hat den Verfall der zwei wesentlichsten Grundlagen des Staates zur Folge, der Gesetze und des Heeres. Beide gehören aufs engste zusammen, da es „keine guten Gesetze geben kann, wo ein gutes Heer fehlt, und da dort, wo das Heer gut ist, auch die Gesetze gut sein müssen"[8]. Ebenso gehören die Ursachen für die Verderbnis beider zusammen. Ein Volk, das die Gesetze nicht mehr achtet, neigt auch dazu, dem Feldherrn den Gehorsam zu verweigern, und eine Aristokratie, die den Dienst am Vaterland einem Leben in Nichtstun und Verschwendung geopfert hat, wird kaum imstande sein, tüchtige und auf die Dauer erfolgreiche Feldherrn hervorzubringen[9]. Außer den inneren Ursachen wie Verweichlichung und Sittenverderbnis bei Volk und Mächtigen ist für den Ruin Italiens auch noch der Mangel an gewissen äußeren Ein-

---

[3] a. a. O. S. 19 f. Der Ausdruck „organisierte" Kraft, den Mayer gebraucht und den König zu begründen sucht (S. 293), scheint uns trotzdem etwas zu eng und Machiavellis „ordinata" doch besser mit dem allgemeineren „geordnet" zu übersetzen.

[4] Discorsi II, Kap. 2

[5] Vgl. unten S. 17 f.

[6] Discorsi I, Kap. 12

[7] Principe Kap. XXVI

[8] Principe Kap. XII

[9] Dell'arte della guerra, Buch VII, Opere di Niccolò Machiavelli (Italia 1813) Bd. 4, S. 421 f.

richtungen mitverantwortlich. So kämpft Machiavelli sein ganzes Leben hindurch gegen die Verwendung „fremder Truppen", also gegen das Söldnerwesen und für die Einrichtung einer Volksmiliz. Denn erstens haben Söldner keinen anderen Antrieb, im Feld zu stehen, als „das bißchen Sold, das nicht ausreicht, um sie gerne für dich sterben zu lassen", während eigene Truppen ein wirkliches Interesse daran haben, ihr Land zu verteidigen. Da die Söldner zweitens nicht dem kriegführenden Staat, sondern meist einem fremden Führer verpflichtet sind, besteht keine Möglichkeit, sie zu größeren Leistungen zu bewegen, etwa „mehr Waffen zu tragen als sie gewohnt sind und mehrere Stunden täglich zu exerzieren" [10]. Da die Söldner drittens kein anderes Handwerk kennen als den Krieg, leben sie auch im Frieden von der Plünderung des Landes. Überdies sind sie „uneinig, machtgierig, ohne Disziplin und treulos, überheblich gegenüber den Freunden, feig vor dem Feind, ohne Furcht vor Gott, ohne Redlichkeit gegen die Menschen" [11]. Viertens streben erfolgreiche Söldnerführer immer danach, ihre Macht auf Kosten ihres Herrn zu vergrößern und diesen dann gegen seinen Willen unter Druck zu setzen.

Rechtschaffenheit und Frömmigkeit fehlen nicht nur in Italien, sondern auch in Frankreich und Spanien im höchsten Maß. Aber dort gibt es ein äußeres Mittel, das verderbte Volk in Ordnung zu halten, nämlich einen König, „der sie nicht allein durch seine Persönlichkeit, sondern auch durch eine noch (!) gut funktionierende Staatsverfassung zusammenhält" [12].

Noch ein dritter Grund ist da für den Niedergang Italiens: der Mangel an wirklicher Geschichtskenntnis bzw. die Untugend, nur die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Ereignisse an sich vorüberziehen zu lassen, ohne sie als Muster für das eigene Handeln zu verwenden [13]. Hier haben wir die rationale Funktion der machiavellischen Römerverehrung: es geht darum, Vorbilder aufzuzeigen; „denn die Menschen gehen fast immer nur auf Wegen, die bereits von anderen begangen wurden, und richten sich bei ihren Handlungen nach Vorbildern. Obgleich man weder den Wegen anderer in allem folgen noch die Tüchtigkeit (virtù) ihrer Vorbilder erreichen kann, wird ein Mann von Klugheit doch immer Wege einschlagen, die von bedeutenden Männern begangen wurden, und immer die trefflichsten Vorbilder wählen, damit seine Tüchtigkeit, auch wenn sie nicht hinreicht, doch dadurch einigen Glanz erhält" [14]. Weniger rational, sondern fast ungebührlich naiv wirkt die Überschätzung

[10] a. a. O. S. 418
[11] Principe Kap. XII
[12] Discorsi I, Kap. 55
[13] Discorsi I, Vorrede
[14] Principe Kap. VI

solch pädagogischer Geschichtsbetrachtung: Denn hätten die gegenwärtigen Fürsten gelesen und eingesehen, daß im Altertum diejenigen, die an der Spitze des Staates stehen wollten, auch an der Spitze der Kämpfenden standen, „es wäre unmöglich gewesen, daß sie ihre Lebensweise nicht geändert hätten und ihren Ländern kein besseres Schicksal (fortuna) zuteilgeworden wäre“ [15]. Es wäre unmöglich gewesen! — ein Rationalismus, der bei Machiavellis sonstiger Psychologie überraschend anmutet; aber auch wiederum nicht so überraschend, wenn man bedenkt, daß in seiner Zeit eben die Anfänge gelegt werden für eine Vernunftgläubigkeit, die uns heute über Gebühr maßlos erscheint: die Aufklärung lag noch vor ihm. Und derselbe Rationalismus ist es ja schließlich auch, wenn Machiavelli glaubt, der schwächliche und unfähige Lorenzo de'Medici werde durch die Lektüre seines Principe zum heroischen Einiger Italiens werden. Wir nehmen allerdings kaum an, daß er dies ernsthaft für möglich gehalten hat.

Machiavelli mag mehr oder weniger an die Zugkräftigkeit des Beispiels geglaubt haben; sicher ist ihm, daß, wenn es überhaupt ein Remedium für Italien gab, dieses in der Rückkehr zu den Tugenden des alten Römertums lag. Das Goldene Zeitalter liegt für Machiavelli in der Vergangenheit — ein Zug, der antiker und christlicher Geschichtsphilosophie gleichermaßen eigen ist: „Die Alten waren uns in allem überlegen“. Allerdings versucht er sich dabei vor Verallgemeinerungen zu hüten. Die Welt war immer dieselbe mit einer stets gleichmäßigen Verteilung von Gutem und Bösem, mit der einzigen Variation, daß die virtù nacheinander von einem Land auf das andere überging: von Assyrien ging sie nach Medien, dann nach Persien, „bis sie endlich Italien und Rom erwählte“. Seither ist sie in keinem Universalreich mehr vereinigt, doch zeigt sie sich „bei vielen kräftigen Nationen zerstreut“. Wer also etwa im Reich der Franken, der Türken, des ägyptischen Sultans oder in Deutschland geboren ist, mag sich irren, wenn er die Vergangenheit über die Gegenwart erhebt; „wer aber Italien oder Griechenland sein Vaterland nennt, ... hat wohl Ursache, seine Zeit zu tadeln und die Vorzeit zu loben“. Die Menschen verfallen leicht dem Fehler, die Gegenwart ungebührlich zu tadeln und die Vergangenheit in den Himmel zu heben — dies wendet Machiavelli in langer psychologischer Erörterung gegen sich selbst ein. „In der Tat, wäre die damals herrschende Tugend (virtù) und das jetzt herrschende Laster nicht klarer als der Tag, so würde ich zurückhaltender sein; ich würde fürchten, in den Irrtum zu verfallen, dessen ich andere beschuldige.“ Wir wissen, daß dieser Irrtum in bezug auf andere Länder berechtigt sein „mag“ — eine Feststellung um der intellektuellen

[15] Arte della guerra a. a. O. S. 421 f.

Redlichkeit willen. Da es sich uns aber ganz und gar um Italien handelt, und da „die Sache so offenbar ist, daß sie jeder sieht, so werde ich mich offen und ohne Scheu darüber aussprechen, was ich von jenen und von diesen Zeiten halte, damit die Jünglinge, die meine Schriften lesen, diese fliehen und sich vorbereiten, jene nachzuahmen, sobald ihnen das Schicksal (fortuna) die Gelegenheit darbietet“ [16]. Das Goldene Zeitalter ist vergangen, aber nicht verloren. Wenn fortuna es erlaubt, wird die virtù nach Italien zurückkehren, indem sie es an seine Ursprünge zurückführt — aufgrund des kreisförmigen Geschehens der unveränderlichen Natur von Göttern, Menschen und Kosmos [17]. Soweit ist Machiavellis Geschichtsbewußtsein antik. Wann und wie lange einem Gemeinwesen Glanz und Blüte zukommen, entscheidet das Schicksal, in Machiavellis Sprache die fortuna. Folgt man dem antiken Bild, so vollzieht sich die kreisförmige Geschichtsbahn von selbst, in selbstverständlicher Regelmäßigkeit, mit keinem anderen Pathos als dem der Unwandelbarkeit. Bei Machiavelli steht der fortuna aber ein gleichberechtigter Partner gegenüber: die virtù. Ein Moment der Aktivität, des selbstbewußten Gestaltens. Man soll sich nicht, wie es die griechische Tragödie lehrt, dem Schicksal demütig fügen, sondern jede Gelegenheit, die es bietet, mit ganzer Kraft ergreifen, um es den eigenen Zwecken dienstbar zu machen. Insofern ist Machiavellis Geschichtsbild bürgerlich-kapitalistisch: Im Anfang war die Tat.

Aber sein Geschichtsbild ist auch — obschon sicherlich nicht bewußt — in einem Punkte christlich. Denn seine Zukunftssicht enthält noch ein Moment, das weder durch die gleichgültige Tyche noch durch den Renaissance-Aktivismus der virtù erfaßt wird: die Hoffnung. Er erwartet den Befreier Italiens als den Vollzieher einer providentiellen Notwendigkeit; in einer zwar sehr diesseitigen Weise hat sich eine „Zeit erfüllt“, es „scheint mir so vieles zugunsten eines neuen Herrschers zu sprechen, daß ich keine Zeit wüßte, die für ihn geeigneter wäre“. Wir sehen auch, daß Italien „durchaus bereit und willens ist, einem Banner zu folgen, wenn nur ein Mann da ist, der es ergreift“ [18]. Die Hoffnung aber ist eine vom antiken Standpunkt aus törichte und illusorische Kategorie; sie ist nicht denkbar ohne das jüdisch-christliche Versprechen eines zukünftigen Heils, ohne die gläubige Überzeugung von dem Sinn der Geschichte in einem Letzten, Ungeschichtlichen, Ewigen, das als Ziel alles zeitlichen Geschehens verheißen ist [19]. Auch Machiavelli folgt, ganz am

[16] Discorsi II, Vorrede
[17] Vgl. Discorsi I Kap. 39, II Vorrede, III Kap. 1, Principe Kap. VI. Vgl. auch Albertini, Das florentin. Staatsbewußtsein, S. 66.
[18] Principe Kap. XXVI. Vgl. Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Stuttgart ²1953) S. 15.

Rande und keineswegs gewollt, in säkularisierender Nachfolge der Linie spätmittelalterlich-eschatologischer Erneuerungsbewegungen, die von der Prophezeihung der nahenden Epoche des Heiligen Geistes durch Joachim von Fiore im 12. Jahrhundert ihren Ausgang nahm. Zweihundert Jahre vor Machiavelli hatte der Florentiner Dante aus christlichem Heilsdenken einen *novus dux* erhofft und sich — ähnlich Machiavelli — dazu den wenig fähigen deutschen König Heinrich VII. von Luxemburg ausersehen[20]. Über die Ideologie der chiliastisch-revolutionären Gruppen des 14. und 15. Jahrhunderts reicht die joachitische Erwartung direkt in Machiavellis eigene Zeit — bis zu Savonarola. Freilich hatte er mit dem „waffenlosen Propheten" nichts gemein als die Liebe zu Florenz und dessen republikanischer Verfassung. Wo er Bewunderung ausspricht, gilt sie nur Savonarolas persönlichen Fähigkeiten, nicht dem Inhalt seiner Predigten. Trotzdem vermag sich Machiavelli sowenig wie sämtliche Jahrhunderte nach ihm der christlichen Denktradition ganz zu entziehen. Auf ein Reich Gottes auf Erden hat man seither im Abendland immer wieder gehofft, ob es nun die Herrschaft der Freiheit durch Vernunft, der absolute Geist oder der Fortschritt, oder schließlich die klassenlose Gesellschaftsordnung sein sollten. Nicht in jedem dieser Fälle war der erhoffte geschichtliche Endzustand die Wiedergewinnung eines vergangenen Goldenen Zeitalters, wie Machiavelli es sich wünscht. Für Aufklärung und Fortschrittsüberzeugung mußte das Erwartete immer um vieles besser werden als alles bisher Dagewesene[21]. Erst der romantischen Weltverzweiflung gelang es wieder, die bessere Welt in der Vergangenheit zu erblicken.

2. Realismus und Romantik

Es war der Romantiker Karl Marx, der entdeckte, daß die Ausbeutung des Menschen durch die Menschen, dieser aufreizende Mißstand des Hochkapitalismus, nicht erst im Zeitalter der Maschinen aufgekommen war, sondern seine Anfänge in dem Augenblick genommen hatte, da der Mensch aus dem Paradies des Urkommunismus durch den Sündenfall der Arbeitsteilung vertrieben wurde[1]. Seither hat sich in dialektischer Entwicklung die „Selbstentfremdung" des Menschen immer weiter verschlimmert, bis sich in den Vierzigerjahren des 19. Jahrhunderts die Zeit wieder einmal erfüllt hat, aufdaß die jüngste und ärmste aller ausgebeuteten Klassen die Zügel in die Hand nehme, sich selbst und die ganze Menschheit für immer von aller Klassenherrschaft und allem Elend erlöse. Die neue klassenlose Gesellschaftsordnung würde das Goldene Zeit-

[19] Löwith, a. a. O. S. 186.
[20] Vgl. Robert L. John, Dante (Wien 1946) S. 85.
[21] Vgl. Löwith a. a. O. S. 102, 105.

[1] Karl Marx, Die deutsche Ideologie (Berlin 1953) S. 16 ff., 29 ff.

alter des Urkommunismus wiederbringen, allerdings in bereicherter Form: Technik, Kunst und Wissenschaft einiger Jahrtausende würden dem Menschen helfen, sich nicht nur von gegenseitigen Banden, sondern auch von den Bedrückungen durch die Natur zu befreien.

Marx' Kritik an der Gegenwart war schärfer, umfassender, aber auch bitterer als diejenige Machiavellis, sein Aufruf, die Welt vom Kapitalismus zu befreien, aufrührerischer, dringlicher und tausendmal wirksamer als Machiavellis patriotische Proklamation[2]. Marx war wie Machiavelli Realist und Romantiker zugleich. Sein Realismus hätte kein eindeutigeres Zeugnis erhalten können als die Lehre vom ökonomischen Primat aller kulturellen Ereignisse, konzipiert inmitten einer Welt des blühenden akademischen Idealismus und Vernunftglaubens. Wenn er die Hegelsche Dialektik des Geistes „vom Kopf, auf dem sie stand, wieder auf die Füße" stellte, geschah dies nicht von einem doktrinären Materialismus her, sondern von einem gründlichen, aufmerksam gehandhabten Geschichtswissen und einer analytisch gerichteten Beobachtungsgabe aus. Sein Ergebnis war das wahre Bild einer lügenhaften Gesellschaftsordnung.

Marx' Romantik zeigte sich kaum irgendwo ausgeprägter als in den Schlüssen, die er aus seiner so realistischen Gegenwartsanalyse für die Zukunft zog. Das ganze Übel, das sich täglich vergrößerte, sollte in einem einzigen großen Aufbruch mit einemmal in sein Gegenteil umgewandelt, das jahrtausendealte Reich der Notwendigkeit ein für allemal dem Reich der Freiheit zum Opfer gebracht werden[3]. Marx hat sich mit diesem Schluß bekanntlich geirrt: das Reich der Freiheit ist bis heute noch nicht eingetroffen. Aber er hat doch in seiner Nachfolge Millionen auf die Beine gebracht, um die Geschichte fortzutreiben — nicht in der Richtung des irdischen Gottesreiches zwar, aber in jener Richtung, in die Marx' eigene Geschichtsanalyse weisen mußte, wenn man sie nicht durch Weltenderwartungen künstlich abstoppte, wie Marx es in den Fußstapfen Hegels so gerne getan hätte.

Was am Beispiel Marx' in Bezug auf Machiavelli gezeigt werden soll, ist das Verhältnis von Realismus und Romantik, das bei beiden so verschiedene Ergebnisse zeitigte. Marx' romantisches Menschenbild bildete der noch nicht „entfremdete" Mensch, der Mensch, der noch nicht durch

---

[2] Gemeint ist das 26. Kapitel des Principe: „Aufruf, in Italien die Macht zu ergreifen und es von den Barbaren zu befreien".

[3] Daß Marx sich die Entwicklung doch nicht immer so einfach vorstellte, zeigt seine Analyse des „rohen Kommunismus" in den Pariser Manuskripten von 1844, s. K. Marx, Die Frühschriften, hrsg. v. S. Landshut (Stuttgart 1953) S. 235.

Arbeitsteilung und Privateigentum[4] seiner menschlichen Ganzheit beraubt ist. Der Mensch der Urgemeinschaft bildet nun freilich keinen Idealzustand in der Weise wie ihn das alte Rom für Machiavelli darstellt, vielmehr ist dieser Anfang der menschlichen Gesellschaft höchst tierisch, „und der Mensch unterscheidet sich vom Hammel nur dadurch, daß sein Bewußtsein ihm die Stelle des Instinkts vertritt“[5]. Immerhin aber tritt die eigentliche Sklaverei der Menschheit erst durch die Arbeitsteilung ein, die im Verlaufe der Geschichte immer kompliziertere Formen erhält und in der Gegenwart, also in der Mitte des 19. Jahrhunderts, die letzten unerträglichen Ausmaße angenommen hat. Marx will den alten Zustand nicht so herstellen, wie er war, er übernimmt von ihm nur ein wesentliches Merkmal in die Zukunftsgesellschaft: das natürliche menschliche Dasein als gesellschaftliches, „als Dasein eines für den anderen und des anderen für ihn...“[6], eine Einheit, die in der Urgesellschaft nur grob und äußerlich angedeutet war, die aber durch die positive Aufhebung des Privateigentums sich verwandelt in die „vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur“.

Der Grund, warum Marx' Romantik trotz des Scheiterns seiner Enderwartung keine Tragik enthält, liegt wohl darin, daß die Konsequenz seiner realen Gegenwartsanalyse und das Ziel seiner politischen Zukunftsideen eine einheitliche Tendenz verfolgen, d. h. beide liegen in der Richtung eines mit Notwendigkeit sich vollziehenden Prozesses: Durch die dauernde Entwicklung der Produktivkräfte kommt es zu immer erneuten Widersprüchen zwischen diesen und den bestehenden Produktionsverhältnissen, d. h. der gesellschaftlichen Organisation. Der Umsturz der alten und die Errichtung der neuen Gesellschaftsordnung erfolgen stets zugunsten jener Klasse, deren Produktionsweise den neuen ökonomischen Bedingungen am besten entspricht. Die bürgerliche Gesellschaft war zu Marx' Zeit bereits in Widerspruch mit den durch sie hervorgebrachten Produktionsmitteln geraten. Periodisch wiederkehrende Krisen durch Überproduktion führen zur zwangsläufigen Vernichtung eines großen Teils der erzeugten Produkte, ja der Produktivität selbst, zum zeitweisen Zurücksinken der ganzen Gesellschaft in die Barbarei, die Rationalisierung und Zentralisierung des Arbeitsprozesses zur Bildung wachsender Massen von Arbeitslosen, der „industriellen Reservearmee“, aber auch zum Absinken eines Großteils der bisherigen Mittelschichten in das Proletariat, das schließlich als einzige auf einem einheitlich niedrigen Lebensniveau

---

[4] Beides sind nach Marx verschiedene Ausdrücke für denselben Sachverhalt. Vgl. Die deutsche Ideologie S. 29.
[5] a. a. O. S. 28
[6] Pariser Manuskripte S. 237

stehende Klasse der herrschenden Klasse der Bourgeois gegenübersteht. Die eigentumslose, aber junge, mächtige Klasse hat nur einen Weg, den Konflikt mit der Bourgeoisie zu lösen: die ganze bisherige Aneignungsweise durch eine kommunistische Revolution zu zerstören. „Die Proletarier haben nichts in ihr zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen. — Proletarier aller Länder, vereinigt euch!“ [7]

Man sieht: die Marxsche Geschichtskonzeption hat ihm nicht nur eine Erklärung für die an der Gegenwart kritisierten Zustände an die Hand gegeben, sie hat ihm auch eine Theorie geliefert, mit deren Hilfe ein revolutionäres Programm zur Neugestaltung der Welt gerechtfertigt werden konnte. Die Marxsche Lehre enthielt somit die Merkmale dessen, was man gemeinhin Ideologie nennt.

Obwohl dem Wort eine einheitliche Bedeutung nicht zukommt, wollen wir es hier, dem heute alltäglichen Sinne gemäß, etwa folgend verstehen: Ideologie ist ein System von Werturteilen, Wünschen und Forderungen, basierend auf einer Interpretation der Welt und der Stellung des Menschen in ihr. Sie sind alle auf ein einheitliches Ziel ausgerichtet und dienen einer großen Gruppe von Menschen als Leitfaden, nachdem sie von dieser Gruppe auf irgendeine Weise akzeptiert und verinnerlicht wurden [8]. Als Ideologien können dann alle mit einem Aktionsprogramm verbundenen sog. Weltanschauungen, aber auch alle ausgebauten Religionen gelten.

Machiavelli hat es nicht wie Marx zu einer auf der Verbindung von Realismus und Romantik beruhenden Ideologie gebracht. Bei Machiavelli — und dies war der Grund seiner krisenhaften Tragik — fielen Realismus und Romantik auseinander. Er vermißte an seiner Zeit hauptsächlich Züge aus der Vergangenheit — aber nicht nur aus der weitabliegenden römischen „Ursprungszeit“. Hätte er diese allein, um die technischen Möglichkeiten des Jahrhunderts bereichert, zum Ziel seiner politischen Wünsche gemacht und alles Spätmittelalterlich-Überkommene einer totalen Erneuerung geopfert, dann hätten seine Zukunftsforderungen einen eindeutigen — vielleicht utopischen — Zug erhalten und wären auf der

---

[7] Marx-Engels, Manifest der kommunistischen Partei (Berlin 1955) S. 50.

[8] Wir haben hier bewußt sowohl von der Marxschen Bedeutung von Ideologie als Summe aller „juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen Formen“ des jeweiligen gesellschaftlichen Bewußtseins im Sinne des „ideologischen Überbaus“ abgesehen als auch von den ideologiekritischen Bestimmungen als interessebedingte Verhüllung einerseits, allgemeine „Seinsbedingtheit“ des Denkens andererseits; vgl. Karl Mannheim, Ideologie und Utopie (Frankfurt ^{3}1952) 2. Kapitel, oder Handwörterbuch d. Soziologie, hrsg. v. A. Vierkandt (Stuttgart 1931), Artikel „Wissenssoziologie“.

Basis einer realistischen Gegenwartsanalyse vielleicht zu einem entsprechenden politischen Programm geworden.

Er schenkte seine Gunst aber überdies noch der jüngeren italienischen bzw. florentiner Geschichte, also der städtischen Kommune des Mittelalters. Er glaubte, Erscheinungen aus dieser Zeit wiederherstellen zu können, die ihrer Natur nach dazu nicht mehr geeignet waren. Und so erhält seine Kritik statt eines revolutionären einen konservativen Untergrund — was natürlich allein noch nicht hinreicht, ihr die Wirksamkeit abzusprechen, ihre Erfolgschancen aber bereits zu schmälern geeignet ist.

Zwar waren uns die Alten „in allen Dingen ... überlegen“ [9], aber es gab eine Zeit in der Geschichte von Florenz, in der die alte Rechtschaffenheit und Tüchtigkeit noch in hohem Grade bestand. Es war dies die Zeit nach 1293, als man die Ghibellinen, also den alten Adel, vertrieben und eine demokratische Verfassung, die 'Ordinamenti della Giustizia', eingerichtet hatte. „Nie war unsere Stadt größer und glücklicher als in diesen Zeiten, sie war voller Menschen und Reichtümer und genoß das größte Ansehen. Die Zahl ihrer waffenfähigen Bürger erreichte 30 000, derer aus dem Gebiete 70 000, und teils als Untertanin, teils als Freundin gehorchte ihr ganz Toscana“ [10]. Hohes Ehrgefühl und kriegerische Tugend zeichneten das Volk von Florenz in diesen und noch früheren Zeitläuften aus. „Solche Tapferkeit besaßen damals jene Männer und mit solcher Hochherzigkeit handelten sie, daß den Feind überfallen, was heute für ehrenvoll und klug gehalten wird, damals für schimpflich und hinterlistig galt“ [11].

3. Bürgerwehr und Volkswirtschaft

Freilich, damals lag die Kriegskunst auch noch nicht in den Händen fremder Söldner, sondern alle Bürger der Stadt standen zur Verteidigung der Polis unter Waffen; allweihnachtlich wurde die Jugend der Stadt versammelt und „mit großem Gepränge“ erhielten die Neueingeschriebenen ihre Fahnen. Das hohe Ethos der Kriegskunst ist für Machiavelli fast überall oberstes Kriterium einer noch nicht verderbten Zeit.

Um die kriegerischen Tugenden dieser Zeit aufs neue herbeizuführen, setzt er seine ganze Kraft und Leidenschaft in den Plan einer städtischen Miliz, mit dem er schließlich auch durchdringt und dessen Ausführung er zum größten Teil selbst übernimmt. Er konnte sich aber kaum darüber täuschen, daß diese zum überwiegenden Teil aus der Bevölkerung des

---

[9] Arte della guerra, S. 380

[10] Geschichte von Florenz (Floerke Bd. 4) S. 95. — Genau diese Zeit wird für Dantes wirklich mittelalterliche Einstellung von Habsucht, Wollust und Stolz beherrscht und ist in ihren meisten Vertretern der Hölle würdig!

[11] a. a. O. S. 80

umliegenden Landes ohne florentinisches Bürgerrecht gebildete Streitmacht die patriotischen Hoffnungen nicht in der Weise erfüllen würde, wie dies einst die ihr eigenstes Hab und Gut verteidigenden Söhne der mittelalterlichen Stadt taten. Die vielfachen Gründe, warum es den Bürgern der Stadt nicht mehr möglich war, Kriegsdienste zu leisten, hat Machiavelli in ihrer Bedeutung zu wenig beachtet. Die intensive Arbeit in Handel und Industrie verträgt sich nicht mit dem Kriegshandwerk, und lieber galt der reiche Bürger seine Verpflichtungen in Form erhöhter Steuern ab, als daß er sein friedliches Gewerbe um abenteuerlicher Eroberungen willen verließ.

Dazu kam, daß die Kriegführung seit dem Aufkommen der Reisigen[1] komplizierter geworden war und ihr mit Mut, Vaterlandsliebe und Draufgängertum allein nicht mehr gedient war. Es bedurfte von nun an geübter Leute, die ständig in Berührung mit den Waffen waren, also das Kämpfen zum Beruf gemacht hatten. So wird das Söldnerwesen nicht zu einer zufälligen, etwa aus moralischer Dekadenz hervorgerufenen Erscheinung. Man könnte ihm sogar eine gewisse Notwendigkeit für seine Zeit zuerkennen — wenn eine solche Ex-post-Feststellung nicht allzu einfach und daher verdächtig wäre. Außerdem gibt es zu Machiavellis Zeiten eine mögliche Alternative zum Söldnerheer: das stehende Heer der absolutistischen Staaten. Unter diesem Gesichtswinkel wirkt Machiavellis Miliz freilich auch vorausweisend. Ein stehendes Heer lehnte er zwar ab, nicht aber eine aus Landeskindern gebildete Streitmacht, die ständig zur Verteidigung des eigenen „Vaterlandes" bereitstand und diesem mit größerer Hingabe und Verläßlichkeit dienen konnte als die größtenteils ausländischen, nur auf Beute ausgehenden Söldnerbanden[2].

Wie wenig die Miliz tatsächlich mit dem Ideal der alten Bürgerwehr oder auch mit dem so vergötterten Heerwesen der Römer zu tun hatte, ergibt sich schon daraus, daß von der Einschreibung in die florentinische Miliz die Stadt Florenz von vornherein ausgenommen war[3]. Dazu kam die merkwürdige Bestimmung, daß jemand, „der vermöge seines Standes nicht zu Fuß dienen zu müssen glaubt", gegen die Rekrutierung Einspruch bei der Signoria erheben konnte[4]. Im praktischen Kampf um seinen Plan hat Machiavelli auch seine romantische Schwärmerei für die Römer kaum ins Treffen geführt, sondern sein Projekt (das schon von jeher ein Programmpunkt der Popolanen war) mit durchaus gegenwarts-

---

[1] Pasquale Villari, Niccolo Machiavelli und seine Zeit, 3 Bde. (Rudolstadt-Leipzig 1877—1883), Bd. I S. 14 ff.
[2] Vgl. Arte della guerra S. 207 f. und Buch I pass.
[3] Vgl. Martin Hobohm, Machiavellis florentinische Miliz, Ausgew. Kapitel (Göttingen 1912) S. 43.
[4] a. a. O. S. 62

politischen Motiven begründet. Hier stand eindeutig der Realist im Vordergrund. Er war aber nicht realistisch genug, um die Vorteile seiner Miliz nicht zu überschätzen. Wie konnte er von Soldaten aus Untertanengebieten, die sich zum Teil nur widerwillig dem Joch der Hauptstadt beugten, erwarten, daß sie dieser treu und enthusiastisch dienen würden? Unzählige ließen sich auch bei erster Gelegenheit von fremden Söldnertruppen anwerben und liefen davon[5]. Die Republik war weder großzügig noch einig genug, um ein nationales Heer wirksam unterhalten zu können. Viele gab es, die beständig bangten, der Gonfaloniere Soderini oder aber die unterworfenen Gebiete möchten die Macht ihrer Bewaffnung eines Tages dazu gebrauchen, um die Herrschaft der Popolanen in Florenz zu stürzen bzw. sich zu befreien. Unter diesen Umständen mußte Machiavellis romantisch-realistisches Unterfangen, aus Florenz eine wehrfähige nationale Republik zu machen, bei der ersten heftigen Probe scheitern: bei Prato unterlag 1512 die florentinische Miliz den spanischen Söldnertruppen so gründlich wie ruhmreich.

Die bürgerlich-industrielle Kultur der italienischen Renaissance war in ihrer Grundlage friedlich — eben weil der gewerbetreibende Städter mit dem Krieg nichts anzufangen wußte. Machiavellis Staatstheorie war kriegerisch — obwohl seine eigene Mentalität mit Krieg nichts zu tun hatte. Er, ein Kind der Großstadt und Vorkämpfer der Volkspartei, hält die Erbauung von Städten deshalb für „würdig" und „vortrefflich", weil sich dort „die Menschen wegen der Bequemlichkeit der Verteidigung oder des Ackerbaues sammeln können"[6]. Ackerbau und Verteidigung — nicht einmal im 11. Jahrhundert hätte man eine Stadt auf diese beiden Funktionen beschränkt[7]! Handel, Bankwesen und Großindustrie waren die Lebensquellen der florentinischen Macht und Renaissance-Blüte. Machiavelli hat ihnen nur gelegentlich und dann meist nebenher Beachtung geschenkt, denn „das Schicksal wollte, daß ich weder von der Verarbeitung der Wolle, weder von Gewinsten noch von Verlusten zu reden verstehe"[8]. Die Verachtung ist unverkennbar. Aber Machiavelli kann auch

[5] a. a. O. S. 103 ff.

[6] Geschichte von Florenz S. 72.

[7] Vgl. J. Kulischer, Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, 1. Bd. (München-Berlin 1928) S. 167; besonders auch A. Doren, Italienische Wirtschaftsgeschichte (Jena 1934) S. 149.

[8] Lettere familiari XIII, Opere Bd. 8, S. 36, oder Floerke Bd. 5, S. 342; vgl. Karl Knies, Niccolo Machiavelli als volkswirtschaftlicher Schriftsteller, in: Zs. f. d. ges. Staatswiss. 8 (1852) S. 252—296, S. 256. — Knies, der Machiavellis volkswirtschaftlichen Aussprüchen viel Bedeutung beimißt, muß doch auch bemerken: „Dagegen kann es in der Tat auf den ersten Blick befremden, daß Machiavelli verhältnismäßig so weniges über die wirtschaftlichen Zustände und deren Entwicklung in seiner Vaterstadt, über die gerade für den damaligen florentinischen Staat so ungemein bedeutsame Praxis des Finanzhaushaltes und die Geldoperationen ... berichtet hat" (S. 255).

hier nicht festgelegt werden. So gut wie ausschließlich Politiker, hat er zwar die ökonomischen Verhältnisse stärker vernachlässigt, als es einem Beobachter, der die Dinge so sehen will, „wie sie sind", billigerweise zukommt. Jedoch wäre er nicht Machiavelli, hätte er nicht einige elementare Tatsachen der frühkapitalistischen Zustände und Erfordernisse gut wahrgenommen. So z. B., daß der Handelsverkehr zwischen zwei Ländern als Erhalter des Friedens fungieren kann, gezeigt am Beispiel von Flandern und Frankreich[9]; er weiß den Vorteil der Ausfuhr von Fertigfabrikaten gegenüber demjenigen von Rohstoffen richtig einzuschätzen[10]; er sieht die Notwendigkeit der Freiheit und des gesicherten Privatbesitzes für die „Vermehrung des eigenen und öffentlichen Vermögens", der er an manchen Stellen eine erhebliche Bedeutung für das Gedeihen des Staates beimißt (wobei die Betonung freilich mehr auf dem öffentlichen als auf dem eigenen Vermögen liegt)[11]. Dem Fürsten rät er sogar, durch Aussetzen besonderer Preise zur Gründung von Handels- und Gewerbeunternehmungen aufzumuntern[12].

Auf der anderen Seite aber steht Machiavellis tiefgehende Verachtung und Abneigung gegen die vielen Untugenden, die die handeltreibende und güterproduzierende Lebensweise mit sich gebracht hat. Eigennutz, Wucher, Habgier, Luxus sind ihm verhaßt — doch gut bekannt: „... leichter vergißt der Mensch den Mord seines Vaters, als er den Raub und Verlust seines Erbteils verzeiht"[13]. In allen Ländern mit Ausnahme Deutschlands hat sich Sittenverderbnis und Verruchtheit breitgemacht. Einzig in Deutschland „ist noch viel Rechtschaffenheit und Religion zu finden" und zwar hauptsächlich deshalb, weil die Deutschen „niemals bedeutenden Handel mit den Nachbarn trieben, ... da sie sich mit den Gütern begnügten, von den Speisen lebten, sich in die Wolle kleideten, die ihnen ihr Vaterland gibt, wodurch die Ursache jeden Umgangs und der Anfang jeder Verderbnis beseitigt war"[14]. Der Handel also zerstört die Sitten, der Reichtum Ehre und kriegerischen Mut. Daher ist das beste Mittel, dem Übel zu steuern, die Bürger arm zu erhalten und die Ehrenstellen nicht nach Reichtum, sondern nach Verdienst zu vergeben[15]. Gleichzeitig soll die Verfassung eine kriegerische sein, damit immer die besten, d. h. die tapfersten Bürger, die Möglichkeit bekommen, Ruhm

---

[9] Ritratti delle cose della Francia, nach: N. M., Der Fürst und Kleinere Schriften, hrsg. v. F. Meinecke (Berlin 1923) S. 163.
[10] Ritratti delle cose dell'Alamagna, Opere IV, S. 154; oder Meinecke (Hrsg.) a. a. O. S. 152.
[11] Discorsi II/2
[12] Principe Kap. 21; Knies a. a. O. S. 263, 267, 270.
[13] Principe Kap. 17
[14] Discorsi I/55; auch Ritratti delle cose dell'Alamagna S. 152.
[15] Discorsi III/16, 25

und Ehre zu verdienen[16]. Was das Geld anlangt, so ist es, sehr im Gegensatz zur gängigen Meinung, nicht der Nerv des Krieges; dieser besteht vielmehr in guten Soldaten; „Gold genügt nicht, gute Soldaten zu finden, wohl aber genügen gute Soldaten, Gold zu finden", denn diese sind immer imstande, es sich zu erobern[17].

Aus diesen spärlichen „volkswirtschaftlichen" Äußerungen Machiavellis ergibt sich immerhin ein merkwürdiges Dilemma: Er findet es vertretbar, ja sogar notwendig, Handel und Gewerbe zu fördern, tritt für die Aufhebung von Zöllen ein — ein durchaus kapitalistisch-„fortschrittliches" Verlangen — und fordert die freie Verfügungsgewalt der Unternehmer über ihr Eigentum, was soviel heißt wie die schrankenlose Möglichkeit für den Einzelnen, Reichtümer anzuhäufen. Andererseits verlangt er Armut der Bürger und beklagt immer wieder leidenschaftlich die allgemeine Verderbtheit, Verschwendungssucht und Kriegsuntüchtigkeit, die durch den Reichtum entstanden sind. Wenn dieser Zwiespalt den wirklichen Zuständen entsprach, dann bestand das Problem darin, wirtschaftliche Sicherheit und Freiheit mit Sparsamkeit, Tugend und nationalem kriegerischen Selbstbewußtsein zu verbinden. Um das zu erreichen, hätte Machiavelli entweder ein absoluter Herrscher sein müssen, oder aber es hätte eines starken Ideals, einer wirksamen Ideologie bedurft — und diese konnte Machiavelli nicht geben.

4. Politik ohne Religion

Es ist kein Zufall, daß die Zeit, in der die großen Ideologien entstehen, erst mit dem Ende des 18. Jahrhunderts beginnt, ja daß das Wort „Ideologie" selbst erst in dieser Zeit aufgetaucht ist[1]. Obwohl wir heute geneigt sind, ihrer gesellschaftlichen Funktion wegen auch religiöse Weltanschauungen den Ideologien zuzuordnen, ist der Ausdruck doch wohl geeignet, vor allem auf den Menschen bezogene Ideengebäude und Ideale zu bezeichnen. Die Jahrhunderte religiöser Glaubensselbstverständlichkeit hatten solcher Konstruktionen nicht bedurft, ja hätten für selbständige Ideale gar keinen Platz übriggehabt. Ideologien in diesem Sinne entstanden, beginnend mit dem bürgerlichen Gleichheits- und Freiheitspathos, als der irdische sich vom göttlichen Bereich bereits losgesagt

[16] Discorsi III/16

[17] Discorsi II/10

[1] Zuerst bei Destutt de Tracys in der Bedeutung einer — sensualistischen — „science des idées" (Eléments d'idéologie, 1801) mit dem Ziel, die Vernunft vom „Joch der Vorurteile zu befreien". Hernach Abwertung des Begriffes durch Napoleon, der die ihm politisch unbequemen Ideologen intellektueller Spitzfindigkeiten beschuldigt. Vgl. Hans Barth, Wahrheit und Ideologie (Zürich 1945) S. 16 ff. Bei Marx ist ideologisches Bewußtsein einerseits „falsches Bewußtsein", andererseits bildet Ideologie eine andere Bezeichnung für den gesamten „Überbau" (vgl. oben S. 327, Anm. 8).

hatte, als die Ewigkeit der überirdischen Weltvernunft als Garantie für die Ordnung der diesseitigen Dinge nicht mehr hinzureichen schien, sie entstanden als Ausdruck einer bewußt säkularisierten Welt. „Bewußt", weil man sich nach über hundertjähriger Auseinandersetzung für die Autonomie der menschlichen Vernunft entschied, weil man die Synthese von Natur und Übernatur beim besten Willen nicht mehr aufrechterhalten konnte. Die Auseinandersetzung war ernst und die Entscheidung wohl überlegt.

Nicht so zu Machiavellis Zeit. Auch diese war säkularisiert, aber nicht bewußt, nicht mit voller Entscheidung, sondern abgewandt, mit einem schlechten Gewissen im Hintergrunde. Die Unchristlichkeit der italienischen Renaissance beruhte nicht so sehr auf einem ernsthaften Bedürfnis nach neuen Idealen, sondern viel eher auf Gleichgültigkeit. Das Bekenntnis zur Schönheit der klassischen Antike war nichts, worauf man eine neue Welt von Grund auf hätte errichten können. Sie bot eine Moral für Luxusmenschen in Mußestunden, aber nichts, wonach die florentiner Wollkämmer oder die Bauern des Distrikts ihr Leben einzurichten vermochten oder wofür die Wissenschaftler es würdig fanden zu den Sternen zu klettern, — auch nichts, was die reichen Bürger zu Sparsamkeit und Gewerbefleiß angehalten hätte. Weder die Dialoge Platons noch die Manuskripte der stoischen und epikureischen Philosophen konnten das Himmelreich auf Erden bringen. Dies vermochte einstweilen nur die Gnade Gottes, sofern sie dem Menschen gestattete, mit Mut und Fleiß die Natur zu unterwerfen.

Darum hatte die Renaissance auch grundsätzlich nichts gegen das Christentum einzuwenden. Nur sollte es die griechische Philosophie ebenso wie die jüdische und muselmanische Religion neben sich bestehen lassen, und der schönste Tag wäre gekommen, wenn alle diese schönen Wahrheiten zu einer großen Einheit zusammengeschlossen dastünden. — Daß dieser eitle Traum der Humanisten nicht mehr als akademische Begeisterung hervorbringen konnte, verwundert nicht. Warum sollte eine verschwommene Transzendenz mehr über die Gemüter vermögen als der lohnende und strafende persönliche Gott?

Machiavellis Abneigung gegen das Christentum trägt so recht die Züge dieser Lauheit an sich. Sein Ärger über die politischen Wirkungen der christlichen Demut und Selbstverleugnung ist ursprünglich und ehrlich. Es ist der Ärger über ein nutzloses Ding, das es nun einmal gibt und offenbar geben muß, mit dem man sich abfindet, das einem aber im Grunde immer recht unverständlich bleibt. Seine Äußerungen sind weit davon entfernt, tiefes Bedauern, Empörung oder gar Verachtung auszudrücken. Fragen wie nach dem „inneren Wesen" oder der metaphy-

sischen Bedeutung des Christentums beschäftigen ihn nicht; es kommt ihm einzig und allein auf die Wirkung an, und die gefällt ihm nicht. „Diese Denkungsart, scheint es, hat das Menschengeschlecht schwach gemacht und als Beute den Bösewichtern hingegeben[2]." Nichts hält ihn demgegenüber davon ab, gelegentlich eine konventionelle Verbeugung vor dem Christentum zu machen, die, wenn man sie nicht als Ironie versteht, beinahe von schlechtem Geschmack zeugt: „Da uns nämlich unsere Religion die Wahrheit und den echten Weg des Heils lehrt." Vieles spricht allerdings für die Ironie, besonders wenn man etwa die Stelle über die Erneuerung der Religion durch Franziskus und Dominikus vergleicht[3].

Es bleibt natürlich die Frage, ob und warum man nicht wie 250 Jahre später ohne Gott und Offenbarung auskommen konnte und z. B. die Allmacht der Vernunft zusammen mit der unumschränkten Selbstherrlichkeit des Individuums (des „vereinzelten Einzelnen") jetzt schon proklamierte. Es mag sinnlos sein, solche Fragen an die Geschichte zu stellen, und tatsächlich tauchen sie auch kaum auf, wo eine menschliche Gestalt oder Idee ihre historische Funktion durch ihre Wirksamkeit bestätigt. Hingegen drängt sich meist dann ein Erklärungsbedürfnis auf, wenn sich die Wirkung verspätet oder in eine unbeabsichtigte Richtung verkehrt wird, oder wenn die Situation sich für uns in einem gewissen Sinne als tragisch darstellt. Die theologisch-philosophische Synthese des hl. Thomas von Aquin z. B. oder der radikale Empirismus David Humes nötigen uns die Frage „Warum so und nicht anders?" wahrscheinlich nicht ab. Thomas konnte die religiöse Tradition des Mittelalters und die neuen Ansprüche empirisch-rationaler Wissenschaft wenigstens auf kurze Zeit versöhnen. Hume förderte in harmonischer Weise die Gewohnheit nüchtern-kapitalistischen Denkens, nur das zu glauben, was man sieht, und entsprach damit dem Leben seiner Gegenwart und unmittelbaren Zukunft. Machiavelli ist zwischen Gegenwart und Zukunft gescheitert, obwohl er auf praktischste Weise mitten in seiner Zeit lebte. Er erkannte die Krisenhaftigkeit seiner Epoche richtig und wollte ihr einen wissenschaftlich fundierten Ausweg zeigen.

Theoretisch standen ihm zwei Möglichkeiten offen: entweder sich auf die Seite Savonarolas oder irgendeiner Art der christlichen Erneuerung zu stellen, oder aber einen Nationalismus auf naturrechtlich-vernünftiger Basis zu proklamieren. Die Lösung des Christentums war für ihn so ausgeschlossen, daß sie wohl außerhalb jeder Diskussion steht — nicht außerhalb jeder Erklärung. Die zweite Lösung beruht — welche Form immer sie annehmen mochte — auf der Entbehrlichkeit der Transzendenz.

[2] Discorsi II/2
[3] Discorsi III/1

5. Die Hintergründe

Wir glauben, es bedarf nicht umfassender Beweise, wenn man behauptet, daß zu Machiavellis Zeiten an eine Erneuerung der Welt ohne Erneuerung der Religion nicht zu denken war. Um diese Behauptung aber zu bekräftigen, nennen wir einige Züge der Zeit um 1789, der ersten in der Geschichte des Abendlandes auffindbaren Konstellation, in der eine nicht-religiöse Ideologie „die Massen ergriff".

1. Die industrielle und technische Entwicklung hatte den Menschen in einem nie gekannten Maße von den irrationalen Mächten der Natur unabhängig gemacht.

2. Die individuell betonte Organisation des entwickelten Kapitalismus duldete keinen absoluten weltlichen — und überweltlichen — Herrn.

3. Die Erde war zu einem großen Teil vom — europäischen — Menschen in Besitz genommen.

4. Die wissenschaftlichen Leistungen des 17. und 18. Jahrhunderts hatten die Tendenz ermöglicht, den Schöpfergott seiner Würde zu entkleiden und von der menschlichen Vernunft unendliche Leistungen zu erwarten.

5. Das neue physikalische Weltbild hatte die Bedeutung der Erde relativiert.

6. Ausgedehnte Reisen zu fremden Völkern (China) und eine systematische Bibelkritik hatten den Wahrheitsanspruch der Schöpfungsreligion relativiert.

7. Die damit unabweisbare Forderung nach religiöser Toleranz zog folgerichtig den Anspruch auf politische Toleranz nach sich.

Zu Anfang des 16. Jahrhunderts waren einige dieser Züge im Keim vorhanden, andere noch gar nicht. Um die Keime in der angezeigten Richtung zu entwickeln, bedurfte es gerade der Überwindung jenes Dilemmas, das sich aus Machiavellis beiläufiger Analyse der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse Renaissance-Italiens ergibt: die Verbindung von weitgehender wirtschaftlicher Freiheit und Förderung des Reichtums einerseits mit Bürgerfleiß, Sparsamkeit und politischer Disziplin andererseits.

Schon das 16. Jahrhundert brachte die Lösung mit sich in Form einer gewaltigen Erneuerung des Christentums, die in ihrer nördlich-reformierten Ausgestaltung jene Entwicklung letztlich fördern sollte, die die heutige westliche Welt über sich selbst so sehr in Erstaunen versetzt. Der seit Max Weber selten bestrittene Zusammenhang von Protestantismus und Kapitalismus soll hier nicht näher erörtert werden[1]. Jedenfalls läuft

[1] Vgl. dazu eine statistische Studie über den Zusammenhang von Puritanismus und Wissenschaft im England des 17. Jahrhunderts: Robert K. Merton,

die im 16. und 17. Jahrhundert sich endgültig vollziehende Verlagerung des politischen und wirtschaftlichen Schwergewichts vom Mittelmeer zur Nordsee und zum Atlantik parallel mit der relativ stärksten Ausbreitung der protestantischen — besonders aber der calvinischen — Religion in denselben Territorien.

Die vorübergehende Hegemonie des katholischen Spanien im 16. Jahrhundert wird kaum geeignet sein, die Bedeutsamkeit dieses Zusammenhanges einzuschränken[2]. In Spanien war durch die jahrhundertelange Auseinandersetzung mit den Arabern eine gewisse nationale Einheit gefördert worden, die durch den Zusammenschluß von Aragon und Kastilien 1479 und den Anschluß von Granada (1492) und Navarra (1512) ihre Vollendung erhielt. Die Politik Isabellas von Kastilien und die ersten Folgen der Eroberungen brachten einen augenblicklichen Aufschwung von Handel und Gewerbe mit sich, der jedoch nicht imstande war, die feudalaristokratischen Machtverhältnisse so weit zu ändern, daß dem städtischen Bürgertum eine anderen europäischen Staaten vergleichbare Position hätte zukommen können. Die Regierungen der Habsburger Karl V. und Philipp II. trugen sogar noch dazu bei, die Granden gegen Städte- und Bauernansprüche zu stärken, deren Hoffnungen schon durch das Scheitern des Comuneros-Aufstandes 1521 für lange Zeit zunichte gemacht wurden. Während der Gold- und Silberreichtum, der unermüdlich aus den Kolonien floß, eine verheerende Geldentwertung verursachte, statt die Wirtschaft anzukurbeln, suchte Philipp das Heil in einem fanatischen Glauben an das Alte. Während der Adel sich in Ritterromantik und mystischer Religiosität erging, nagten von außen englische Piraten, niederländische Protestanten und französische Diplomatie die Vormacht Spaniens so gründlich an, daß sie am Ende des Jahrhunderts bereits gebrochen war[3].

Die gegenreformatorische Erneuerungsbewegung konnte auch in ihrer jesuitisch-lebensnahen Hauptströmung die asketische Gnadenwahl-Religion an politisch-wirtschaftlichem Effekt nicht erreichen. So sinnenfreudig unter ihnen gebaut, gemalt und musiziert wurde, so wenig konnten die Jesuiten gegen die Schranke ihrer aristotelisch-thomistischen Dogmatik

---

Puritanism, Pietism and Science, und : Science and Economy of 17th-Century England, in: Social Theory and Social Structure (Glencoe, Ill. ²1957). Ein Gegner der Weberschen These ist z. B. Alfred v. Martin; vgl. Soziologie der Renaissance. Zur Physiognomik und Rhythmik bürgerlicher Kultur (Stuttgart 1932) S. 127 f.

[2] Vgl. Alfred Doren, Die Florentiner Wollentuchindustrie vom 14. bis zum 16. Jh. Ein Beitrag zur Geschichte des modernen Kapitalismus (Stuttgart 1901) S. 437.

[3] Vgl. Hans Haussherr, Wirtschaftsgeschichte der Neuzeit vom Ende des 14. bis zur Höhe des 19. Jh. (Weimar 1954) S. 237 ff.

der neuen Wissenschaftlichkeit und Lebensrationalität zu Recht und Erfolg verhelfen[4]. Ihr Einfluß beherrschte Italien in nachtridentinischer Zeit mit wenig Ausnahmen[5], in Italien wurden Giordano Bruno und Galilei vor die Inquisition gebracht, während ein untätiger Hofadel sich in romantischen Schäferspielen „einfache" Natürlichkeit vorgaukelte.

Während der nächsten drei Jahrhunderte sollte sich keine der nationalen Hoffnungen, die Machiavelli gehegt hatte, für Italien erfüllen. Die religiöse Erneuerung Europas war ihm nur in der konservativen Trienter Form zugekommen, die politische und wirtschaftliche Erneuerung — mit aus diesem Grunde — gar nicht. Die großangelegte nationale Hoffnungslosigkeit der italienischen Situation nach der Renaissance läßt den romantisch-realistischen Irrtum des florentinischen Staatstheoretikers Machiavelli einerseits noch tragischer, andererseits aber fast unumgänglich erscheinen: denn obgleich niemand mit Sicherheit sagen kann, ob nicht etwa eine italienische Reformation oder ein Wiederaufleben des joachitischen Geistchristentums vieles im Sinne eines nationalen Aufschwunges geändert hätte, läßt doch schon eine oberflächliche Analyse der Situation zur Zeit Machiavellis eine solche Entwicklung als unwahrscheinlich, die Verdrängung Italiens aus dem historischen Mittelpunkt als innerlich und äußerlich wohl fundiert erscheinen. Kein noch so nüchterner Patriot konnte hier der Selbsttäuschung entgehen. Zusammenfassend soll an drei Hauptpunkte erinnert werden.

1. Seit einigen Jahrzehnten weiß man, „daß eine Geschichte des modernen Kapitalismus als einer in sich geschlossenen, zusammenhängenden Wirtschaftsepoche viel weiter zurück in das Mittelalter zu greifen hat, als man bisher gemeinhin annehmen zu müssen glaubte," ja daß die ersten Anfänge mancherorts bis ins 12. und 13. Jahrhundert zurückzuverfolgen sind[6]. Als für uns wichtige neue Erkenntnis kommt hinzu, daß die Entwicklung seither keineswegs in einer „ungebrochen aufsteigenden", sondern eher „in der Form einer gewundenen oder besser noch zweifach gebrochenen Linie" verlaufen ist[7]. — Wenn die Theorie richtig ist, dann halten wir zu Beginn des 16. Jahrhunderts am ersten Bruch dieser Linie, am Niedergang der spätmittelalterlich-städtischen Gewerbeproduktion, die ihre größte Blüte in der flandrischen und italienischen Textilindustrie erreichte, und gleichzeitig stehen wir am Beginn der langsam in England, Frankreich, den Niederlanden und in einigen deutschen Teilstaaten sich

[4] Vgl. Hellmuth Rössler, Europa im Zeitalter von Renaissance, Reformation und Gegenreformation 1450—1650 (München 1956) S. 331, 339 f.
[5] Venedig mit seiner Universität Padua pflegte deren averroistisch-neuplatonische Tradition weiter und wies die Jesuiten aus. Vgl. Rössler a. a. O. S. 340 f.
[6] A. Doren, a. a. O. S. 479.
[7] Ebd. S. 480

heranbildenden „Volkswirtschaft" oder „Territorialwirtschaft" [8]. Für jene dienten als Basis die Organisation des mittelalterlichen Zunftwesens, die relativ abgeschlossene städtische Kommune und ein entweder lokal begrenzter Austausch mit dem unmittelbar umgebenden Land oder aber ein auf internationalen Handelswegen von Zentrum zu Zentrum sich abspielender Warenverkehr. Jetzt hingegen hatte man neuen Verhältnissen Rechnung zu tragen: der Intensivierung und Zentralisierung der Landwirtschaft; der Ausdehnung eines neuen, zunftunabhängigen Gewerbes auf ländliche Hausindustrie. Die starke Marktabhängigkeit dieser Industrie unterwirft sie einem völlig frei schaltenden Verlegertum [9], während die Unfähigkeit der Zünfte, eine spezialisierte Produktion mit ihren eigenen Gesetzen zu decken, die städtische Kommune als autonome Institution für die Regulierung der Wirtschaft als unzulänglich erscheinen läßt. Sowohl die Rationalisierungstendenzen in gewerblicher Produktion und Landwirtschaft mit dem Zug zur Vereinigung größerer Räume als auch das damit in Zusammenhang stehende Anwachsen der internationalen Konkurrenz verraten in ihrem Bereich eine Umordnung der Welt, die nicht gut ohne gleichzeitige Umordnung in deren politischer Organisation vor sich gehen konnte. Die politische Funktion eines nationalen und zentralistisch-absoluten Königtums ist ökonomisch nicht nur gerechtfertigt, sondern eine Lebensfrage des werdenden Kapitalismus. Nur eine starke Staatsgewalt kann die hemmenden Binnenzölle zugunsten der für die „Handelsbilanz" so wichtigen Außenzölle wirksam bekämpfen [10], kann durch eine einsatzbereite Kriegsmacht den Besitz und die gewinnbringende Ausbeutung der Kolonien garantieren, kurz: die Interessen des eigenen gegen das fremde gewerbliche und Handelskapital verteidigen in einer Zeit, in der die Welt weitgehend aufgeteilt ist und „der eine nie gewinnt, ohne daß der andere dabei verliert" [11]. Wie sehr die neue Staatsgewalt ihrerseits vom Gedeihen der Wirtschaft und der Zusammenarbeit ihrer Repräsentanten abhängig war, lassen schon das dauernde Geldbedürfnis und die damit verbundenen häufigen Staatsanleihen erschließen. Jedenfalls war der Zusammenhang zwischen Politik und Wirtschaft ein unzertrennlicher, wofür der Name der neuen Wissenschaft der „politischen Ökonomie" ein schönes Symbol abgibt [12].

---

[8] Vgl. Kulischer, a. a. O. Bd. 2 (1929) S. 1 f.
[9] Vgl. Haussherr a. a. O. S. 163 ff.
[10] a. a. O. S. 231, 219; vgl. auch Edgar Salin, Geschichte der Volkswirtschaftslehre (Bern ^{3}1944) S. 58 ff.
[11] Besonders ging es den absolutistischen Staaten um den Besitz von Geld, das sie durch härteste Zollschranken im Lande zu halten versuchten; vgl. Haussherr, a. a. O. S. 223 und Salin, a. a. O. S. 58 f.
[12] Geprägt von Antoyne de Montchrestien 1615. Vgl. Salin, a. a. O. S. 57 f.

Machiavelli, der vor, oder besser an der Bruchstelle der kapitalistischen Entwicklungslinie stand, hatte manche Züge dieses neu organisierten Lebensstiles aufgefaßt und vorweggenommen: so die Notwendigkeit der nationalen Einigung, die Nützlichkeit eines absoluten Herrschers, den Vorteil eines reichen Staates, die Überlegenheit rationalen Handelns und sogar die staatspolitische Wirksamkeit der Religion. Aber sein Nationalismus war der traditionsfreudige Patriotismus des spätgeborenen Römers, sein Fürst eine Ausnahmeerscheinung der Republik. Der Reichtum des Staates sollte sich mit der Armut der Bürger paaren, und das Gold galt ihm nur als Mittel zum Zweck. Seine Wissenschaftlichkeit war nur die der Politik und des Krieges, und seine Einschätzung der Religion galt einer Variablen, die nichts mit der „penetranten Christianisierung des ganzen Lebens“ [13] zu tun hatte, die die nächste Phase des Kapitalismus auszeichnen sollte. — Um die Kontinuität der Entwicklung nach der „Bruchstelle“ zu garantieren, bedurfte es offenbar einer Reihe neuer Ansätze, denen das Italien der Renaissance noch recht fremd gegenüberstand.

2. Der politische und wirtschaftliche Verfall von Florenz zu Anfang des 16. Jahrhunderts war nicht der momentane Stillstand einer entwicklungsfähigen Frühblüte. Die spätmittelalterliche Stadt hatte der neuzeitlichen Entwicklung so viel vorweggenommen, daß alle Ansatzpunkte für diese jetzt bereits ausgeschöpft schienen. Nicht aus einem langsam wachsenden, lokal gebundenen kleinen Handwerk war die weltbedeutende florentinische Tuchindustrie entstanden. Sie beruhte vielmehr von ihren Anfängen im 12. und 13. Jahrhundert an auf einer dem 17. und 18. Jahrhundert verwandten wirtschaftlichen Organisation: auf dem Handel und einer dem späteren Verlagssystem sehr ähnlichen hausindustriellen und Werkstattproduktion. Trotz seiner Einbettung in die mittelalterliche Zunftordnung zeigt dieses System „fast alle Merkmale des ausgebildeten, hochentwickelten Kapitalismus“ [14]. Es gab ein mächtiges gewerbliches und finanzielles Großbürgertum, eine Mittelschicht und ein „nach Tausenden zählendes Proletariat“ [15]. Bei der Gründung der Zünfte im 13. Jahrhundert war die Trennung von Kapital bzw. Organisation und Arbeit schon vollzogen [16] und ganz gegen mittelalterliche Wertvorstellungen waren die kaufmännischen Leiter der Produktion die einzig vollberechtigten Mitglieder der so beherrschenden Wollenzunft [17]. Ein mittelalterlich-neuzeitliches Gemisch von wirtschaftlicher Freiheit und Zunftbeschränkung, von ständischen Sparsamkeitsvorschriften und rückhaltsloser Akkumulation

[13] Max Weber, Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus, II. Teil, in: Arch. f. Sozialwiss. u. Sozialpolitik, NF Bd. 21 (1905) S. 34 f.
[14] Vgl. Doren, a. a. O. S. 23, 449 f.
[15] Ebd. S. 400, 457 ff.
[16] Ebd. S. 23, 31
[17] Ebd. S. 28

des Kapitals[18] führten zusammen mit der natürlichen Begabung des toskanischen Volkes zur Steigerung der wirtschaftlichen Blüte bis zu einem kaum dagewesenen Höhepunkt in der Mitte des 15. Jahrhunderts. Von da ab begannen äußere Widerwärtigkeiten und ein nicht zu bändigender Hang der reich gewordenen Bürgerschaft nach Luxus und Bequemlichkeit die Weltmachtstellung der florentinischen Tuchindustrie langsam aber unwiderruflich zu untergraben. Die Stadtverwaltung führte mit Hilfe von Zöllen und Importverboten einen erbitterten Kampf gegen die ausländische und italienische Konkurrenz, einen Kampf, der erfolglos bleiben mußte, weil die schon erschütterte und unelastisch gewordene Kommune die negativen Maßnahmen nicht durch positive Neuerungen zu unterstützen imstande war[19].

Ähnlich verhielten sich die Dinge auf politischem Gebiet. Das Verhältnis von Adel und Bürgertum hatte in Italien von je her wesentlich anderen Charakter als z. B. in Mittel- und Westeuropa. Dort war es nie zu einer so ausgebauten feudalen Ordnung gekommen wie etwa in Frankreich und Deutschland, wie ja auch die antike Städtekultur niemals völlig abgebrochen war. Der Adel beteiligte sich früh an den städtischen Unternehmungen, während umgekehrt die Städte häufig feudale Rechte im umliegenden Land für sich beanspruchten. Der Kampf zwischen Adel und Bürgertum war in Form der Guelfen- und Ghibellinen-Fehden um 1300 im wesentlichen zugunsten des Großbürgertums entschieden. In Florenz wurde durch die Ordinamenti della giustizia 1293 der alte Ritterstand von der Beteiligung an den politischen Geschäften in aller Form ausgeschlossen. Von nun an wurden die Parteikämpfe innerhalb des Bürgertums selbst ausgetragen, als Kampf der niederen gegen die höheren Zünfte, des „popolo minuto" gegen den „popolo grasso", manchmal auch beider gemeinsam gegen die revoltierenden untersten Schichten[20]. Trotz wechselnder Regierungsformen lag die politische Macht bis zum Ende unserer Epoche mit wenig Ausnahmen fest in den Händen der großbürgerlichen Kreise der Stadt. Daß sich am Ende der Entwicklung wieder eine Art Adel herausgebildet hatte, besagt in diesem Zusammenhang nicht viel. Denn einmal waren Verleihungen der Ritterwürde in Florenz bei jeder größeren politischen Umwälzung gang und gäbe, und zweitens unterschied sich der neue Adelige vom Bürger nicht durch die Art der Herkunft seines Einkommens. Beide lebten vom Handel, von Geldgeschäften und dem städtischen Gewerbe, nur mit dem Unterschied, daß die einen, die „Großen", durch eine besondere Quantität an Macht und Reich-

[18] Ebd. S. 15
[19] Ebd. S. 418 ff.
[20] So im berühmten Ciompi-Aufstand von 1378.

tum besonders konservative politische Interessen vertraten und die Möglichkeit hatten, in Muße und höfischer Verschwendung ein aristokratisches Ansehen zu genießen. Dazu kam in späterer Zeit die Tendenz, das bewegliche Eigentum in scheinbar sichererem Grundbesitz anzulegen und sich aus dem Getriebe der Stadt in die Ruhe der ländlichen „villa" zurückzuziehen.

Dieser Zug der obersten Bürgerschicht, von der aktiven, unternehmenden zur genießenden, „konsumierenden"[21] Lebensweise überzugehen, bringt sie einerseits in einen rein äußeren Gegensatz zur arbeitenden bürgerlichen Mittelschicht. Andererseits hat sie in dem Maße, als sie selbst die einst von ihr getragenen aktiven Kräfte der Republik durch wirtschaftliche Passivität, Verschwendungssucht und politischen Despotismus lahmlegte, dieser Mittelschicht die Möglichkeit genommen, ihrerseits die Führung zu ergreifen, weil alle Ansätze zu einem neuen Aufbau bereits vertan waren[22]. In den Ländern des großen neuzeitlichen Aufschwunges konnte der grundsätzliche Interessengegensatz zwischen ländlicher Feudalaristokratie und städtischer Industrieproduktion zum treibenden geschichtlichen Moment werden — in Italien gab es solch einen dynamischen Gegensatz nicht.

3. Die bisher beigebrachten Gründe wären nicht imstande, den Ausschluß Italiens aus der Reihe der hoffnungsvollen Völker seit dem 16. Jahrhundert auch nur einigermaßen befriedigend zu erklären, sähe man sie nicht auf dem Hintergrund der äußeren Situation, in der sich Italien zu dieser Zeit und schon früher befand. Denn weder der Bruch in der allgemeinen Entwicklung des Kapitalismus noch die vorzeitige Ausbildung einer „bürgerlichen Gesellschaft" hätten es prinzipiell daran hindern müssen, den Anschluß an die nächste Epoche zu gewinnen. Erst zusammen mit der Ungunst der äußeren Lage werden die inneren Gründe überzeugend — und diese Ungunst war vielgestaltig und strömte von allen Seiten auf die italienische Halbinsel ein.

England, dessen Handel bisher ausschließlich von den Schiffen der Hanse und der Mittelmeerländer mit Italien an der Spitze besorgt worden war, wagte sich seit dem 15. Jahrhundert selbst auf das Meer und brachte seine Wolle mit eigenen „merchant adventurers" in die Handelszentren des Kontinents. 1485 bekam die erste englische Kolonie in Pisa ihre Verfassung. 1490 gestand ihnen die florentiner Republik Handelsfreiheit auf ihrem ganzen Gebiet zu — als Preis für die erhoffte Ausschaltung der venetianischen Konkurrenz im Wollexport. Gleichzeitig ging England dazu über, sein kostbares Rohmaterial, die für die italienische

[21] Vgl. Alfred v. Martin, a. a. O. S. 80 f.
[22] Vgl. Doren, a. a. O. S. 437 f.

Tuchindustrie unentbehrliche Wolle, selbst zu verarbeiten, und unterstrich diese Neuerung noch durch alle erdenklichen gesetzlichen Maßnahmen gegen die Handelstätigkeit der Ausländer, besonders der verhaßten Italiener.

Die erstarkten absoluten Monarchien Frankreich und Spanien befriedigten ihre Ausdehnungsgelüste erfolgreich auf italienischem Territorium. In wechselnden Allianzen schlossen sie sich den feindlichen Gruppierungen italienischer Staaten an, wobei sie ihre staatliche Geschlossenheit militärisch und politisch wirksam in die Waagschale werfen konnten[23].

Trotz eines „trügerischen Herbstglanzes", den die Eroberung Konstantinopels 1453 dem florentinischen Orienthandel verschaffte[24], und trotz der Verhandlungsbereitschaft Venedigs gegenüber den Muselmanen bedeutete das Vordringen der Türken schließlich den Verlust der italienischen Kolonien im östlichen Mittelmeer, ganz abgesehen von der späteren Plünderung vieler italienischer Küstenstädte durch das türkische Kriegsvolk[25]. Als entscheidender Schlag für den gesamten Mittelmeerhandel kam dann noch die Entdeckung des Seeweges nach Indien hinzu — und last not least die Entdeckung und Eroberung Amerikas mit ihren so gegensätzlichen Folgen für die an Atlantik und Nordsee gelegenen Staaten gegenüber jenen des Mittelmeeres.

Unter diesen Umständen entbehrten größere Zukunftshoffnungen beinahe jeder realen Grundlage. Wobei wir mit „realer Grundlage" die allgemeinen politischen und ökonomischen Zustände und deren Entwicklungstendenzen zur gegebenen Zeit meinen. Die Zugkräftigkeit einer jeden Ideologie hängt davon ab, inwiefern sie an diesen realen Grundlagen anzuknüpfen imstande ist. Wir haben zu zeigen versucht, daß die Ansatzpunkte für eine bloß weltliche Ideologie im Europa des 16. Jahrhunderts überhaupt noch nicht gegeben waren. Die eben angedeuteten äußeren Gründe sollten bekräftigen, daß Machiavelli, abgesehen von der Faktizität seiner nichtchristlichen Einstellung[26], auch im Falle eines starken religiösen Anliegens dauernde Wirkungen in der Richtung seiner politischen Ziele kaum erreicht hätte. Das Beispiel Savonarolas mag hier als Indiz gelten, wenngleich wir das Scheitern eines sehr suggestiv auftretenden religiösen Fanatismus ohne weitsichtige und rationale politische Konzeption in dieser Situation für nicht besonders beweiskräftig halten.

---

[23] Eine kurze Zusammenfassung dieser verwirrenden Konstellationen in: Ludo M. Hartmann, Kurzgefaßte Geschichte Italiens von Romulus bis Viktor Emanuel (Stuttgart 1924) S. 208 ff.

[24] Doren, a. a. O. S. 416 f.

[25] Vgl. Hartmann, a. a. O. S. 232 ff.

[26] Wir unterscheiden diese die Gleichgültigkeit andeutende Bezeichnung absichtlich von dem Ausdruck „unchristlich", der eine ablehnende Haltung bezeichnen würde.

6. Wissenschaft gegen Ideologie

Wenn wir uns bemühten, Machiavelli als einen Gescheiterten zu zeigen, so kann sich das nur auf einen Ausschnitt seiner Persönlichkeit und seines Werkes beziehen, auf die unmittelbare Wirksamkeit seines Handelns und seiner Schriften; nicht auf Machiavelli als Begründer der Wissenschaft von der Politik. Und auch dort verfehlte man ihn ganz, sähe man nur das Mißlingen einer mit voller Absicht unternommenen Sache, sähe man ihn nur als einen, der etwas wollte, das er dann nicht konnte, betrachtete man ihn nicht vielmehr ebenso unter dem Aspekt dessen, was er ausdrücklich wollte — oder auch nicht wollte. Machiavelli, so dürfen wir nun annehmen, konnte keine Ideologie geben. Wollte er aber eine geben?

Nach unserer, wie wir meinen, dem tatsächlichen Gebrauch entsprechenden Bestimmung des Wortes[1] soll eine Ideologie das menschliche Handeln beeinflussen, auf die Welt einwirken. Eine neue Ideologie wird demnach immer die Tendenz zeigen, die Welt zu verändern, d. h. sie nicht so anzuerkennen, wie sie ist, sondern sie so umzugestalten, wie sie — nach bestimmten Wertvorstellungen — sein soll. Die Richtung der angestrebten Veränderung und die Wertvorstellung, die sie leitet, beruhen dabei notwendig auf einer bestimmten Interpretation der Welt und der Menschen in ihr; Aussagen etwa über die Seinsweise der Dinge, den Grad ihrer Erkennbarkeit durch den Menschen, oder über die Kennzeichen der menschlichen Existenz. Machiavellis Interpretation ergibt — abgesehen von dem hier weniger bedeutenden Umstand, daß sie häufig in der Orientierung auf das antike Rom geschieht — eine Welt von Tatsachen, denen man nur als Tatsachen, nämlich auf wissenschaftliche Weise, beikommen kann. Daraus läßt sich nicht viel ableiten, jedenfalls kaum ein System von Werten.

Wenn wir noch einmal Marx zum Vergleich heranziehen: auch seine Ideologie nimmt ihren Ausgang von der wissenschaftlichen Analyse der ihn umgebenden Welt, der Welt des Privatkapitalismus, die er im Gegensatz z. B. zu den utopischen Sozialisten so zeichnete, wie sie wirklich war, und nicht, wie ein gefühlvoller Weltverbesserer sie gerne gesehen hätte. Aber über diese Analyse baut sich eine ganze Philosophie mit einem ausgeprägten Menschenbild und sehr bestimmten Werturteilen. Der Mensch ist im Laufe seiner Geschichte durch die Teilung der Arbeit sich selbst entfremdet, seine Tätigkeit als Arbeitskraft zur Ware geworden. Dieser Zustand ist unwürdig, inhuman, und deshalb muß er — durch die Abschaffung des Privateigentums — aufgehoben werden, damit der Mensch aus der barbarischen Notwendigkeit in die Freiheit seines eigent-

[1] Vgl. oben S. 327.

lichen Menschseins übergehen könne. Dieses Anliegen ist der treibende Motor der Weltveränderung in der Marxschen Ideologie.

Auch Machiavelli wollte die Welt — zumindest soweit sie Italien betraf — verändern. Aber er hatte keine Philosophie. Sein Motor waren eine — gar nicht überhebliche — Vaterlandsliebe und die Liebe zur vernünftigen, wissenschaftlichen Behandlung der Tatsachen. Werturteile stehen bei ihm am Rande, wenn sie nicht sogar explicite abgelehnt werden: „denn zwischen dem Leben, wie es ist, und dem Leben, wie es sein sollte, ist ein so gewaltiger Unterschied, daß derjenige, der nur darauf sieht, was geschehen sollte, und nicht darauf, was in Wirklichkeit geschieht, seine Existenz viel eher ruiniert als erhält“ [2]. Was eine Ideologie erst wirklich weltverändernd macht, ist weder die wissenschaftliche Analyse der Welt, „wie sie wirklich ist“, noch der Entschluß, sie nach vernünftigen Prinzipien zu ändern, sondern es sind gerade die Werte, die als Ideale zum Ziel des Handelns werden [3]. Gewiß wird sich auf einer falschen — d. h. in den meisten Fällen: unwissenschaftlichen — Analyse des Bestehenden kein wirksames Handeln aufbauen lassen. Umgekehrt aber folgt aus der Wissenschaft allein noch nicht das umwälzende Handeln. Es scheint uns daher nicht angängig, Machiavelli als „den Begründer einer neuen Wissenschaft von der Politik“ zu identifizieren mit dem „großen konstruktiven Denker, dessen Auffassungen und Theorien die moderne Welt revolutionierten und die Gesellschaftsordnung bis in ihre Grundlagen erschütterten“ [4]. Denn das taten sie unserer Meinung nach nicht; zumindest aber ist diese Formulierung mißverständlich: Gewiß wirken neue wissenschaftliche Erkenntnisse verändernd auf die Welt, sogar revolutionierend. Aber bis zum 20. Jahrhundert nur indirekt und allmählich, keinesfalls in der unmittelbaren Weise, wie sie ein politischer Aufruf bezweckt, und grundlegende Erschütterungen der Gesellschaftsordnung hatten immer (für unser Jahrhundert läßt es sich noch nicht entscheiden) auch und vor allem andere als wissenschaftliche Ursachen. Daß Machiavellis politische Theorie manche Menschen bestimmt hat, in bestimmter Weise zu handeln, ist wahrscheinlich. Aber erst als und wo es den Staat, den es ihm zu errichten galt, schon gab.

Cassirer sagt an anderer Stelle treffend: „Machiavelli betrachtet politische Kämpfe, als ob sie eine Schachpartie wären. Er hatte die Regeln des Spieles sehr genau studiert. Aber er hatte nicht die leiseste Absicht, diese Regeln zu ändern oder zu kritisieren [5].“ Er bemühte sich — um die

[2] Principe Kap. 15
[3] Diese Feststellung hat nichts damit zu tun, daß wir heute, wohl mit Recht, solcher Ideale überdrüssig geworden sind.
[4] Ernst Cassirer, Vom Mythus des Staates (Zürich 1949) S. 170.
[5] a. a. O. S. 188

Metapher weiterzuführen — sogar, anderen Leuten gutes Schachspiel beizubringen. Aber weil es zu gutem Schachspiel nicht nur der genauen Kenntnis von Regeln, sondern vor allem eines guten Blicks bedarf, konnten Machiavellis Regeln nur bei jenen Schachspielern Eingang finden, die diesen Blick schon hatten.

Wenn Marx die Forderung stellte, man solle die Welt nicht nur interpretieren, es komme darauf an, sie zu verändern, so tat er das als wertender Ideologe. Wenn Machiavellis Werturteil vornehmlich darin bestand, es sei nicht richtig, Werturteile zu fällen, und wenn er diese Forderung auch weitgehend selbst befolgte, dann hatte er in seiner Situation wenig Aussicht, die Welt zu verändern, sondern mußte sich darauf beschränken, sie — wenn auch in brillianter Weise — zu interpretieren.

Das Ende des europäischen Staatensystems

von Erwin Hölzle

Die weltpolitische Geschichte unseres Jahrhunderts ist in dessen erster Hälfte durch zwei Erscheinungsformen der Umwälzung, durch Weltkrieg und Weltrevolution, charakterisiert[1]. Gewiß haben Krieg und Revolution auch in früheren Jahrhunderten ihre umwälzende Funktion geübt, und zum mindesten der universelle Anspruch ist in den Jahren der Französischen Revolution und Napoleons angemeldet worden. Doch von unmittelbarer globaler Auswirkung sind Krieg und Revolution erst in unserer Zeit geworden. Man hat vom „Zeitalter der Weltkriege" gesprochen; in der Tat zeichnet sich dieses eindeutig gegenüber dem vorausgehenden Jahrhundert, „dem friedlichsten der neueren europäischen Geschichte"[2], ab. Man kann auch dem 19. Jahrhundert, das mehr durch die Furcht vor der Revolution als durch diese selbst sich leiten ließ[3] und die proklamierte „permanente Revolution" schließlich mit dem Imperialismus überschattete, das 20. Jahrhundert als eine Zeit der Weltrevolution entgegenstellen. Die zwei großen Revolutionen in Rußland und China strahlen so sehr in die nahesten und fernsten Länder, in alle Welt aus, daß wir es hier mit einer der universellsten Kräfte unseres Zeitalters zu tun haben, die auch die Gegenkräfte auf den Plan ruft. Kriege und Revolutionen forcierten in einem früher kaum gekannten Maße, und zwar sich gegenseitig vorwärtstreibend, die Bewegungen im Staatensystem. Wohin aber führten diese?

Werner Näf hat am Ende des Zweiten Weltkriegs in seinen „Epochen der neueren Geschichte" den „konservativen" Charakter der äußeren Machtpolitik hervorgehoben und den „inneren Stand" als auf die Dauer ausschlaggebend im Auf und Ab der außenpolitischen Kurven gekennzeichnet[4]. In der Tat ist nicht zu übersehen, daß das Staatensystem gegenüber den inneren Wandlungen eine dauernde Tendenz zum Gleichgewicht, zur Erhaltung oder Wiederherstellung der althergebrachten „balance of power" hat. Neuere Studien haben das europäische Staaten-

---

[1] Erweiterte Fassung eines Themas, das ich mehrfach in Vorträgen im In- und benachbarten Ausland als Teilfrage des weltpolitischen Kernproblems des 20. Jahrhunderts behandelt habe.

[2] Gerhard Ritter, Staatskunst u. Kriegshandwerk. Das Problem des „Militarismus" in Deutschland I (München 1954) S. 304.

[3] Theodor Schieder, Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert, Hist. Zeitschrift 170 (1950) S. 233 ff.

[4] Werner Näf, Die Epochen der Neueren Geschichte (Aarau 1945) I, 258 f., 300.

system bis ins 14., ja ins 13. Jahrhundert zurück verfolgt, wenn auch der Ausbau eines rationalen Gleichgewichtssystems nach wie vor dem klassischen Beginn am Ende des 15. Jahrhunderts zuzuschreiben ist[5]. Lassen wir die Frage nach dem Schwergewicht in den früheren Jahrhunderten beiseite, so ist doch für das bisherige 20. Jahrhundert ein Übergewicht der äußeren Politik wahrscheinlicher. Denn gerade die gewaltigste innere Umwälzung, die bolschewistische Revolution, ist ohne das äußere Ereignis des Krieges undenkbar, wirkte sich wohl stärker durch ihre außen- als durch ihre innenpolitischen Prinzipien auf die übrige Welt aus und unterwarf diese in weiten Bezirken ihrem Machtsystem[6]. Bei der anderen, der amerikanischen Weltmacht ist das Übergewicht des äußeren Vorwärtsschreitens in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts augenscheinlich.

Die „Bewegungen der großen Mächte" hat der Sozialwissenschaftler Friedrich Lenz vor wenigen Jahren im Gefolge seines Vaters, des Historikers Max Lenz, der um die Jahrhundertwende das Rankesche Thema der großen Mächte wieder aufgenommen hatte, und darüber hinaus soziologisch im Bilde des Makrokosmos nach Positionen, Relationen und Konstellationen zu systematisieren gesucht[7]. In einer Zeit, in der die Naturwissenschaft und gerade auch die Kosmologie durch ihre umwälzenden Ergebnisse unser Denken und Sein mitbestimmen, mag es gerechtfertigt erscheinen, im Bilde jener Wissenschaft die weltpolitischen Vorgänge zu klären und zu ordnen, wie denn auch der althergebrachte Begriff des Gleichgewichts dem naturwissenschaftlichen Denken entnommen ist. Wir aber wollen versuchen, die geschichtliche Wandlung unseres Jahrhunderts aus ihr selbst heraus zu verstehen.

Auch das ist im Deutschland der Nachkriegsjahre aus der tiefen Betroffenheit durch jene Wandlung mehrfach versucht worden. Es sei vor allem an Ludwig Dehios und Rudolf Stadelmanns Untersuchungen über Hegemonie und Gleichgewicht erinnert[8]. Während Dehio den Akzent auf

---

[5] Walter Kienast, Die Anfänge des europäischen Staatensystems im späteren Mittelalter, Hist. Zeitschr. 153 (1936) S. 229 ff., und, weiter zurückgreifend, Werner Frauendienst, Der mittelalterliche Ursprung und die vorherrschenden Tendenzen des europäischen Staatensystems, in: Auswärtige Politik. 1944, 288 ff.

[6] Vgl. E. Hölzle, Lenin 1917, Die Geburt der Revolution aus dem Kriege (München 1957).

[7] Friedrich Lenz, Die Bewegungen der großen Mächte (Laupheim 1950).

[8] Ludwig Dehio, Gleichgewicht oder Hegemonie, Betrachtungen über ein Grundproblem der neueren Staatengeschichte (Krefeld 1948), im einzelnen fortgesetzt in der Aufsatzsammlung: Deutschland und die Weltpolitik des 20. Jahrhunderts (München 1955), deren Abhandlung „Das sterbende Staatensystem" allerdings der Gegenwart zugewandt ist, wie sie denn den „plötzlichen Umschlag, wenn auch lange vorbereitet" erst in das Jahr 1945 legt. Rudolf Stadelmann, Hegemonie und Gleichgewicht, Zum Problem der

eine Selbstkritik des deutschen Hegemonialstrebens gegenüber der das Gleichgewicht bislang lenkenden englischen Vormacht legte, war es Stadelmann um den Verlust der europäischen Autonomie gegenüber den bipolaren Gleichgewichtstendenzen der heutigen Weltmächte zu tun, wobei er mit Heinrich Triepel betonte, daß Gleichgewicht und Hegemonie sich nicht ausschließen, vielmehr die letztere ein gelenktes Gleichgewicht bedeuten kann. Dehio wie Stadelmann erkennen das Faktum der Vorherrschaft der beiden Weltmächte, aber sie suchen es weniger geschichtlich aus deren eigenen Voraussetzungen und ihrem Zueinander, als aus dem deutschen und europäischen Machtzerfall zu erklären.

Auch Heinrich Heffter wandte sich in seiner Studie über den Primat der Außenpolitik ähnlich Dehio gegen den deutschen Irrweg, der das klassische Gleichgewichtssystem auf das werdende Weltstaatensystem verhängnisvoll ausgeweitet habe. Heffter versuchte die Andersartigkeit der „Einen Welt" verfassungsgeschichtlich durch die Herausstellung der auf eine Weltverfassung hindeutenden Vorgänge zu ergänzen[9]. Ist mit diesem Versuch das Problem des bipolaren Weltmächtesystems gleichsam übersprungen, so wollen wir gerade von seinen Anfängen aus das Ende des europäischen Staatensystems uns vergegenwärtigen. Denn von den vorherrschenden Mächten oder, um mit Carl Schmitt zu sprechen, vom „Machthaber", dessen „Macht den Konsens bewirkt", müssen wir ausgehen[10]. Wohl erstarkt ein neues bipolares Staatensystem in der Auseinandersetzung mit den bislang vorherrschenden Mächten, und deren Machtverfall ist ein gewichtiger Faktor des Umbruchs. Beides wollen wir im Auge behalten. Aber vorrangig erscheint uns doch die Machtkonzentrierung in den beiden Polen und deren Spannungsverhältnis auch für den Untergang des alten Mächtesystems. Eben dies haben wir besonders unter dem Zeichen von Krieg und Revolution zu sehen.

Zu Beginn unseres Jahrhunderts war das europäische Staatensystem noch scheinbar in voller Blüte: das Zueinander und der Gegensatz einer Vielheit von Mächten, denen sich auch Rußland eingefügt hatte. Das System schien trotz der mannigfaltigen Sonderbestrebungen seiner Teilhaber nach außen, der Welt zu, wie im ganzen 19. Jahrhundert abgeschirmt durch die einzige auf dem Erdenrund allgegenwärtige englische Weltmacht. Wohl hatte sich durch das französisch-russische Bündnis ein Gleichgewicht der Allianzen angebahnt; aber solche Allianzen hatte es

---

außenpolitischen Ordnung Europas (Laupheim 1950). Heinrich Triepel Hegemonie, ein Buch von führenden Staaten (²1943).

[9] Heinrich Hefftter, Vom Primat der Außenpolitik, Hist. Zeitschr. 171 (1951), bes. S. 9 ff.

[10] Carl Schmitt, Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber (Pfullingen 1954).

auch früher gegeben, ohne daß sie das Staatensystem zum Einsturz brachten. Das Zeitalter des Imperialismus war zunächst nur eine Ausweitung des alten Mächtesystems mit seiner überkommenen und funktionell gewichtigen Hereinnahme immer weiteren außerkontinentalen Raumes: ein hastiges Streben nach dem letzten noch vom Zugriff der Mächte freien Raum und nun allerdings ein Hinzutreten neuer Mächte zu diesem zunächst kolonialen Streben.

Es ist das offenkundigste Zeichen einer sich anbahnenden Wende, daß unter den neuen Mächten die Vereinigten Staaten von Amerika waren, die bislang einem innerkontinentalen Isolationismus gehuldigt hatten. Auch jetzt noch und lange danach konnte man von ihnen sagen, was der Soziologe Joseph Schumpeter nach dem Ersten Weltkrieg feststellte: daß sie von allen Ländern den schwächsten Imperialismus aufwiesen und daß der vorherrschende Kapitalismus keineswegs ein Protagonist von Krieg und Expansion war[11]. Gewiß hatten die USA fast von Anfang an ein hohes Selbstbewußtsein gegenüber der Welt in sich getragen, und sie sind auch schon früh, zur Zeit der Monroedoktrin, als das Geschick Mittel- und Südamerikas und des Nordpazifik entschieden wurde, Teilhaber des sich erstmals anbahnenden Weltstaatensystems geworden[12]. Aber dieses Weltstaatensystem wurde in der Folge wieder von der vorherrschenden englischen Weltherrschaft überschattet; es trat nur zeitweilig und noch sehr schwebend in den Jahren des Krimkriegs, der Erschließung Ostasiens und des amerikanischen Bürgerkriegs in Erscheinung, um bald wieder in den Hintergrund zu treten. Erst die innere Regeneration der Vereinigten Staaten nach dem Bürgerkrieg, ihre wirtschaftliche Entwicklung zum Hochkapitalismus und die allgemeine Wendung zur imperialen Ausdehnung haben zu Ende des 19. Jahrhunderts auch die Vereinigten Staaten zum „Eintritt in die Weltgeschichte" vermocht, wenn wir unter diesem Titel das imperiale Ausgreifen über den amerikanischen Kontinent hinaus verstehen wollen[13]. Der Spanisch-Amerikanische Krieg von 1898 brachte mit der Erwerbung der Philippinen, was sich schon vorher im Vorstoß nach Hawaii und nach der Südsee zu angekündigt hatte — alles gewiß keine immensen Räume, aber doch ein Sprung in andere Kontinente.

Da hören wir denn auch um die Jahrhundertwende von einer in die weite Zukunft weisenden prinzipiellen und ideologischen Diskussion in-

---

[11] Joseph A. Schumpeter, Aufsätze zur Soziologie (Tübingen 1953) S. 72 ff. (Zur Soziologie der Imperialismen, 1919), bes. S. 123 ff.

[12] E. Hölzle, Geburtsstunde des Weltstaatensystems, in: Außenpolitik 3 (1952) S. 590 ff.

[13] F. Wagner, Der Eintritt der USA in die Weltgeschichte, in: Geschichte in Wissenschaft u. Unterricht 1 (1950) S. 97 ff.

nerhalb der führenden Kreise der Vereinigten Staaten. Und es ist merkwürdig, daß die Diskussion sich gerade um den Wettstreit mit der anderen aufkommenden Weltmacht, mit Rußland, drehte. Theodore Roosevelt, der wie kein anderer Präsident die Staaten zur imperialen Mission aufrief, verglich Russen und Amerikaner, meinte, daß sie nichts miteinander gemein hätten, und fand das Wachsen der „Slawen" langsam und Rußlands Tag in weiter Ferne: das 20. Jahrhundert gehöre den englisch sprechenden Nationen. Solche Reflexion war nicht vereinzelt; wir bemerken sie bei Henry und Brooks Adams, den Söhnen der großen, politisch immer wieder führenden Adams-Familie, und bei manchen anderen[14]. Auch der künftige Präsident, der die Union in den Ersten Weltkrieg führen sollte, Woodrow Wilson, proklamierte schon damals, daß der Osten geöffnet und umgeformt werden müsse und die Normen des Westens ihm aufzuerlegen seien[15]. Wenn Wilson etwa gleichzeitig davon sprach, daß der Tag der Isolation zu Ende sei, und ähnliche Äußerungen uns auch von Präsident Mc Kinley und anderen überliefert sind[16], so erkennen wir durchaus das Bewußtsein einer grundlegenden Wendung in der amerikanischen Außenpolitik. Allerdings, die Abkehr von der seit Washingtons Abschiedsadresse geheiligten Isolation erfolgte weder entschlossen noch endgültig. Das 20. Jahrhundert sollte eben durch ein Schwanken zwischen Isolation und Intervention, zwischen Selbstisolierung und Weltintervention, zwischen An- und Abwesenheit im internationalen Konzert langehin gekennzeichnet sein, wie es Carl Schmitt als Dilemma der amerikanischen Außenpolitik formuliert hat[17]. Doch eben um die Jahrhundertwende taten die Vereinigten Staaten den ersten Schritt zur außerkontinentalen Intervention grundsätzlicher Art.

Es ist die sogenannte Offene Türnote des Staatssekretärs Hay vom 6. September 1899, die für alle Mächte gleichen Zugang nach China verlangte und mit dieser zunächst handelspolitischen Forderung den Eintritt in das sich eben damals konzentrierende ostasiatische Mächtesystem vollzog. Sie schloß das Postulat der Integrität des chinesischen Raumes und

---

[14] Stephen Gwynn, The Letters and Friendships of Sir Cecil Spring Rice (London 1930) I, 228 f., 344 f. Dazu der Aufsatz Expansion and Peace (1899); vgl. Albert K. Weinberg, Manifest Destiny (Baltimore 1935) S. 468. William Appleman Williams, American Russian Relations (New York 1952) S. 32 ff. und nunmehr das auf den Nachlässen des älteren Roosevelt u. seines Kreises basierte Werk von Howard K. Beale, Theodore Roosevelt and the Rise of America to World Power (Baltimore 1956).

[15] Woodrow Wilson, Public Papers (New York 1925) I, 402 ff. (Democracy and Efficiency, 1901).

[16] Ebd. 441 (The Ideals of America, 1902); Merle Curti, Das amerikanische Geistesleben (Stuttgart 1947) S. 902 f.

[17] Carl Schmitt, Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum (Köln 1950) S. 270 ff.

Reiches in sich. Die Note wurde zu einer der großen prinzipiellen Kundgebungen der amerikanischen Außenpolitik. Sie hatte, wie seinerzeit die Monroedoktrin und die damit verbundene diplomatische Aktion [18], einen Hauptadressaten: Rußland.

Denn eben dieses Rußland hatte begonnen, in den chinesischen Raum, in die Mandschurei, vorzustoßen. Es war die einzige angrenzende Macht, und während die Konzessionen der anderen europäischen Mächte in den Küstengebieten ihm „künstliche" Übergriffe schienen, wußte es sich erdhaft als Landmacht dem östlichen Asien verbunden. „Wenn wir vorwärtsschreiten, haben wir unmittelbar hinter uns die große Macht unseres Landes und wir führen hinter uns die Kolonisation", schrieb 1878 der hervorragendste russische Journalist Katkow [19]. Auch diese Expansion hatte ihre ideologischen Künder gefunden. Die visionäre Kraft eines Dostojewskij forderte als „neues Prinzip" den Ausweg nach Asien, denn „dort haben wir den Ozean", — den Ozean, wie er eben den Angelsachsen als Basis ihrer Weltmacht diente [20]. In den herrschenden Kreisen huldigte man dem Panasiatismus des Fürsten Uchtomskij, der den Thronfolger, den späteren Zaren Nikolaus II., auf der ersten Reise eines künftigen Zaren nach Asien begleitet hatte. Auch die tatkräftigste Persönlichkeit des damaligen Rußland, der Finanzminister Graf Witte, verfocht die Wendung nach Ostasien und trieb sie mächtig voran. Der Bau der sibirischen Eisenbahn war das technische Wahrzeichen der Wendung nach Asien. Gleichzeitig begann die intensivere Kolonisation Sibiriens, die um die Jahrhundertwende schon eine jährliche Einwanderung von 200 000 Kolonisten zur Folge hatte. Nach dem Zeugnis des Inders Panikkar hat die russische Expansion des Zarentums in Ostasien auf Kosten Chinas niemals fremdenfeindliche Gefühle in dem Maße geweckt wie das Vordringen der Westmächte. Es war das Gefühl, daß hier eine angrenzende, asiatische Macht erscheine, und dies sollte auch gegenüber den gelinderen Formen der amerikanischen Offenen Türe auf die Dauer einen Vorsprung gewähren [21].

Halten wir fest: Wenn sich in Ostasien nur eine Art Dependance des europäischen Staatensystems gebildet hätte, wäre dies kaum von weittragenden Folgen für das bisherige Staatensystem selbst gewesen. Aber der Hinzutritt zweier nichteuropäischer Mächte, des neuerwachenden Ja-

---

[18] S. darüber die Nachweise in meinem Buch: Rußland und Amerika, Aufbruch u. Begegnung zweier Weltmächte (München 1953) S. 133 ff.

[19] A. Popov, Vom Bosporus zum Stillen Ozean (russ.), in: Istorik-Marksist 37 (1934) S. 3 ff.

[20] F. M. Dostojewski, Politische Schriften (München 1920) S. 506 („Was ist Asien für uns?", 1881).

[21] K. M. Panikkar, Asien und die Vorherrschaft des Westens (Zürich 1955).

pan und der Vereinigten Staaten, wandelte den Charakter der fernöstlichen Machtbeziehungen. Bewegung in diese Beziehungen kam vor allem durch den russischen Vorstoß, der schon einer der Gründe für das Vorgehen Japans gegen China in Korea und damit für den Chinesisch-Japanischen Krieg von 1894/95 gewesen war[22]. Wir verfolgen den Verlauf der ostasiatischen Verwicklung nicht weiter, sondern beschränken uns auf die eine Feststellung, daß hier Rußland und Amerika zum erstenmal seit der Monroedoktrin aufeinanderstießen und daß damit auf asiatischem Boden sich ein weltpolitisches Spannungssystem bildete: auf asiatischem Boden, auf dem es hart auf hart und um die Zukunft eines Weltgleichgewichts gehen sollte.

Was stand hinter diesem folgenschweren Wandel? Beide Mächte waren im 19. Jahrhundert immens gewachsen und erstarkt. Ein deutscher Historiker, der wie wenige andere sich in die geschichtlichen Kräfte einzufühlen vermochte, Erich Marcks, hat damals die „ununterbrochene Fortsetzung eines Früheren" in den imperialistischen Zügen Rußlands wie Amerikas bemerkt. Und Hermann Oncken sah in der Inbesitznahme weiter Räume des amerikanischen Kontinents und Asiens durch die Vereinigten Staaten und das Zarenreich während des 19. Jahrhunderts — von Räumen, die überwiegend im Schatten lagen und deren Wert erst die Zukunft enthüllen sollte — ein „frühes Jugendstadium des modernen Imperialismus"[23]. Uns Heutigen, durch das Geschehen und die Distanz Klügergewordenen will aber auch eine neue Wendung bei beiden Mächten gewichtig erscheinen.

In Rußland glaubte man die inneren Gefahren des Terrors der Anarchisten seit den 80er Jahren gebannt. Das reaktionäre Regime suchte die Ablenkung des unterdrückten und zudem durch Hungersnöte geplagten Volkes mehr denn je im äußeren Gewinn. Daß man auf einem Vulkan saß, der doch einmal ausbrechen konnte, das gestand man sich wohl weniger ein als daß man es fühlte und sich deshalb umso bereitwilliger dem leichteren Erfolg draußen in der Welt zuwandte. Zur erneuten Wendung nach dem wirtschaftlich noch zu erschließenden Fernen Osten trieb die industrielle Erstarkung des eben in Rußland einziehenden Hochkapitalismus. Es trieb dazu aber auch das immens gewachsene Selbst-

---

[22] Es sei vermerkt, daß die sowjetische Geschichtsschreibung in ihrer nationalrussischen Tendenz 1945 die Schuld der japanischen Aggression gab (Istorija diplomatii, auch deutsch: Geschichte der Diplomatie II, 1948, S. 139 ff.), 1956 aber von der amerikanisch-englischen Auslösung des Krieges spricht (Meždunarodnye otnošenija na Dal'nem Vostoke, 1840—1949, Moskau ²1956, S. 122 ff.).

[23] Erich Marcks, Männer und Zeiten (Leipzig ⁵1918) II, 243 ff. (Die imperialistische Idee in der Gegenwart, 1903). Hermann Oncken, Das Deutsche Reich und die Vorgeschichte des Weltkriegs (Berlin 1933) II, 419 ff.

bewußtsein der Riesenmacht, die in Europa und im Nahen Osten verschlossene Türen fand und nun im Fernen Osten eine großartige Aussicht erkannte. In Europa, so hatte Dostojewskij die Russen angestachelt, seien sie nur aus Gnade und Barmherzigkeit aufgenommen, seien sie Sklaven; nach Asien aber kämen sie als Herren[24].

Die Vereinigten Staaten bedurften zwar nicht so sehr einer innenpolitischen Ablenkung, aber die ideologischen und die hochkapitalistischen Beweggründe führten stärker vorwärts. Ostasien schien den Amerikanern kein Feld des europäischen Staatensystems zu sein. Sie glaubten hier ein eigenes, nähergelegenes, schon von Anfang an aufmerksam beobachtetes Betätigungsfeld vorzufinden[25]. Der als 'mare nostro' empfundene Stille Ozean verband mehr, als daß er trennte. Ostasien war zudem das gegebene Gebiet, wo die amerikanische Ausdehnungsform des wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Einflusses ohne die territoriale Angliederung und Unterwerfung des alten Kolonialismus verwirklicht werden konnte; so hatte man auch den Philippinen die Selbständigkeit in Aussicht gestellt. Der alte Kulturboden Chinas und die Existenz einer (wenn auch schwachen) zentralen politischen Macht mit ihrem Herrschaftsanspruch erforderten und rechtfertigten geradezu die neue Form des übergreifenden Einflusses. Es war kennzeichnend, daß auf russischer Seite wohl der weitsichtige, mit amerikanischen Ideen sympathisierende Witte ähnliche Einflußformen empfahl und in seinem Bereich übte, daß aber die russische Macht als Ganzes mehr in den Formen alter Machtausdehnung vorpreschte. Der Konflikt, der sich anbahnte, resultiert sehr wesentlich aus dem Gegensatz der Ausdehnungs*formen*.

Ein weiteres, sehr gewichtiges Anzeichen der revolutionierenden Bedeutung des ostasiatischen Feldes für das Mächtesystem war das Heraustreten des Britischen Weltreichs aus der lange geübten 'splendid isolation'. England schloß als erste Machtverbindung 1902 die Allianz mit Japan, die ausgesprochen gegen Rußland gerichtet war. Die Vereinigten Staaten wurden zum stillen Partner dieses Bündnisses. Deutschland aber, das einige Chancen des Beitritts zum englisch-japanischen Pakt zu haben schien, griff nicht zu. Es hatte schon vorher die „sumpfige Wasserscheide"[26] der englischen Politik nicht zu nutzen und damit auch nicht in die oben angebahnte englisch-amerikanische Freundschaft sich einzuschließen ver-

[24] Über eine parallele Wendung innerhalb der freiheitlichen und radikalen Bewegung Rußlands nach Sibirien und dem Fernen Osten zu, vgl. E. Hölzle, Das Land der Freiheit. Zur Geschichte der russischen Freiheitsidee, in: Saeculum 5 (1954) S. 429 ff.

[25] E. Hölzle, Rußland und Amerika. Stichworte Asien und China.

[26] Dehio, Gleichgewicht oder Hegemonie S. 204.

standen[27]. Seine Politik war im Grunde, trotz allen Geredes von Weltpolitik und einzelner sprunghafter Unternehmungen, europazentrisch und führte eben deshalb in die Isolierung[28]. In Ostasien bildete sich allein ein Einverständnis der angelsächsischen Mächte mit der zum Zuschlagen bereiten jungen japanischen Macht. Amerikaner und Engländer standen im Hintergrund, als im kriegerischen Vordergrund die Japaner 1904/05 die Russen zurückwarfen.

Der erste Mächtekrieg dieses Jahrhunderts hatte schwerwiegende Folgen für das europäische Mächtesystem. Rußland fiel durch den fernöstlichen Kriegseinsatz als anwesende und aktive Macht in Europa zeitweilig aus. Frankreich fühlte sich vereinsamt und der deutschen Nachbarmacht unterlegen. England stützte es durch den zunächst nur kolonialpolitischen Ausgleich, der zur 'Entente cordiale' wurde. Das Abkommen, so berichtet Paléologues Tagebuch, setze Deutschland das Prinzip des europäischen Gleichgewichts entgegen, wohl eine spätere Einflechtung, doch trifft sie die zeitgenössischen Motive[29]. Ein Jahr später, noch vor Beendigung des Russisch-Japanischen Krieges, notiert der gleiche französische Diplomat, daß die Vereinigten Staaten zum erstenmal in den Angelegenheiten Europas intervenierten[30]. Es war die erste Marokkokrise, und es war das bereits weitgehend isolierte Deutschland, das mit Hinweis auf die fernöstliche Parallele der 'Offenen Tür' den Präsidenten Roosevelt um Vermittlung zugunsten einer Konferenz gebeten hatte[31] und gleichzeitig die Friedensvermittlung Amerikas im Russisch-Japanischen Krieg anregte. Solche Einzelfäden aus der immer dichter werdenden internationalen Verwicklung bezeugen wohl genügend die weltpolitischen Auswirkungen der fernöstlichen Krise.

Der im amerikanischen Portsmouth unter der Obhut Theodore Roosevelts ausgehandelte Friede zwischen Japan und Rußland leitete eine Epoche des ostasiatischen Mächtesystems ein, die schließlich beide Mächte im Gegensatz gegen die Vereinigten Staaten einigen sollte. Die Verständigung Rußlands mit Japan bot für England einen Ausgangspunkt

---

[27] Das an weltpolitischer Sicht beachtliche Werk von Otto Westphal, Weltgeschichte der Neuzeit 1750—1950 (Stuttgart 1953) geht in die Irre, wenn es eine solche Möglichkeit wegen der amerikanischen Abneigung gegen eine antirussische Kombination ausschließt.

[28] So hatte schon die erste größere ostasiatische Intervention, die Teilnahme an der Einsprache der europäischen Kontinentalmächte gegen den Frieden von Schimonoseki auch ein ausgesprochen europäisches Ziel: die Entlastung der östlichen Grenze. Siehe H. Oncken a. a. O. II, S. 429 ff.

[29] Maurice Paléologue, Un grand tournant de la politique mondiale 1904—1906 (Paris 1934) S. 54: „il oppose le principe de l'équilibre européen."

[30] Ebd. S. 364.

[31] Die Große Politik der Europäischen Kabinette, Bd. 20, 1, (Berlin 1927) S. 343, 421. S. nun auch Beale a. a. O.

zu der kolonialpolitischen Entente von 1907 mit Rußland. Dieses wandte sich, eben von England darin begünstigt, der europäischen Verwicklung zu. Ostasien behielt seine weltpolitische Funktion, doch wurde es mehr und mehr in jene Verwicklung einbezogen[32]. Die Vereinigten Staaten sahen sich in ihrer Gegnerschaft gegen die erstarkte japanische wie die russische Expansion trotz einiger Anläufe zu anderen Kombinationen schließlich vereinzelt. Auch sie respektierten die Schwergewichtsverlagerung nach Europa, indem sie sich ihr nicht entgegenstellten und sich, zögernd zwar, dem Kreis der Gegner Deutschlands näherten. Daß die einstmals vorherrschende Weltmacht England die Freundschaft der jungen und noch recht unschlüssigen amerikanischen Weltmacht suchte und fand, wog hier am schwersten.

Die Jahre zwischen dem ersten und dem zweiten Mächtekrieg des 20. Jahrhunderts, zwischen 1905 und 1914, sind weltgeschichtlich vor allem durch zwei der europäischen Verwicklung fremde Ereignisse gekennzeichnet, durch die inneren Erschütterungen der ersten russischen und der ersten chinesischen Revolution. Diese Umwälzungen waren gegenüber den damaligen diplomatischen und kriegerischen 'querelles européennes' von ungleich schwereren Folgen. Die erste russische Revolution von 1905/06 wurde durch den russisch-japanischen Krieg ausgelöst. Wie stark sie sich auch weltpolitisch auswirkte, bezeugt die Einstellung der Vereinigten Staaten zu ihr. Wir gehen kaum fehl, wenn wir in dieser Einstellung vor allem einen Reflex des amerikanischen Einbiegens in das Mächtesystem erblicken. Der Ausbruch der Revolution mußte der amerikanischen Republik höchst willkommen sein. Sie begrüßte die freiheitliche Entwicklung im Zarenreich. Doch dessen Schwächung im internationalen Mächtekonzert wünschte sie nicht; sie suchte seine Erhaltung. Dieses machtpolitische Interesse hat viel dazu beigetragen, daß die radikalen Formen des Aufstandes scharf abgelehnt wurden. Gewiß entsprach das Erschrecken über den hier zutagetretenden Terror und sozialen Abgrund gleichzeitig dem inneren Ideal der gemäßigten Demokratie. Doch entscheidend dafür, daß die Vereinigten Staaten die Niederwerfung der Revolution, den offenkundigen „Scheinkonstitutionalismus" und schließlich die Reaktion begrüßten, war der Wunsch, Rußland im Fernen Osten wie in Europa als Teilhaber des Mächtesystems intakt zu sehen. Eines allerdings sah man in den Vereinigten Staaten kaum: daß die Furcht vor der Revolution, schon seit langem ein Antrieb zu äußeren Erfolgen im

[32] Darüber, allerdings ohne die Vereinigten Staaten einzubeziehen, Otto Becker, Der Ferne Osten und das Schicksal Europas 1907—1918 (Berlin 1940) S. 7 ff.

Zarenreich, fortan ein durch den Schrecken des Geschehenen vertieftes und verstärktes Motiv der zarischen Außenpolitik wurde[33].

Die chinesische Revolution von 1911 mit dem Sturz der Mandschudynastie schien die siegreiche Einkehr amerikanischer, republikanischer Ideale auf dem asiatischen Kontinent zu sein. Sun Yat-sen war lange in den Vereinigten Staaten gewesen und hatte dort seine Ideen gefestigt. Die chinesische Republik ist in den Staaten freudig begrüßt und von ihnen zuerst anerkannt worden. Gleichzeitig begann man in Amerika gegenüber China eine neue Politik. Es solle, so wurde erklärt, zu sich selbst finden, und jede Einmischung in die inneren Verhältnisse sei zu vermeiden. Das war in erster Linie ein Mahnruf an die andern Mächte. Doch wurde auch amerikanischerseits selbst die Anleihepolitik eingestellt, und die amerikanische Bankengruppe zog sich aus dem seit einigen Jahren tätigen Sechsmächtekonsortium zurück. Während man damit China den rivalisierenden Mächtegruppen freigab, von denen gerade Rußland nun in die äußere Mongolei vorstieß, wollte man sich selbst auf das freiheitliche Beispiel und die moralische Ermunterung beschränken.

Darin sprach sich die demokratische Weltpolitik aus, die in dem neuen Präsidenten der Vereinigten Staaten, Woodrow Wilson, personifiziert war. Hier zeigte sich wiederum, daß es eben kein geradliniges Einlenken der Staaten in die Weltpolitik und das Weltmächtesystem gab. Ein neuer Ansatz gleichsam wurde genommen, von dem aus eine weniger interessenbedingte und machtpolitische, im Endergebnis aber weltumfassendere Haltung gewonnen wurde. Die Vereinigten Staaten wandten sich vom expansiven Imperialismus eines Theodore Roosevelt und vom 'Dollarimperialismus' der Jahre des Präsidenten Taft ab und konzentrierten sich, ihre traditionellen Ideale erneuernd, auf eine ideologische Position der Sendung für den Weltfrieden und die Weltfreiheit. Kein Zweifel, daß nächst den inneren Erneuerungskräften die immer bedrohlicher werdende europäische Verwicklung dazu antrieb. Kein Zweifel aber auch, daß das kennzeichnendste, wenn nicht wichtigste Ereignis der Zeit, wie Wilson das Erwachen Chinas nannte[34], den eigenen Elan des Präsidenten und seines Volkes anfachten.

Im Mittelpunkt der Weltbefriedungsideale Wilsons stand die Selbstbestimmung der Völker. Auch in Rußland gewannen Ziele Eingang in

---

[33] V. J. Gurko, Features and Figures of the Past, Government and Opinion in the Reign of Nicholas II (Stanford 1939) S. 534 glaubt in rein innenpolitischer Betrachtung, daß die erfolgreiche Unterdrückung der Revolution dem Regime die Gewißheit seiner Stabilität verliehen habe. Dies mag für die ersten Jahre nach der Revolution gelten, kaum aber für die späteren Jahre vor dem Ersten Weltkrieg, die in wachsendem Maße Unruhen sahen.

[34] Papers to the Foreign Relations of the United States 1913, S. 170 f.

die Außenpolitik, die Wilsons Gedanken nicht ganz fremd waren. Der Außenminister des Kriegsausbruchs 1914, Sazonow, wandte sich schon einige Zeit vorher dem Neoslawismus zu. Dieser war im oppositionellen liberalen Lager Rußlands und in den westslawischen Ländern Mitteleuropas als eine verjüngte, westlichen Anschauungen gemäßere Form des alten hegemonialen Panslawismus entstanden. Rußland sollte die Selbstbefreiung der slawischen Völker durch seine Macht unterstützen. Es war auch hier der Gedanke einer Völkerfreiheit. Und sogar die radikalen kommunistischen Emigranten Rußlands, die Bolschewisten, kehrten damals ihre Aufmerksamkeit der nationalen Frage zu und begaben sich auf den Weg zum radikalen Selbstbestimmungsrecht der Völker, dem Recht eines jeden Volkes auf Lostrennung vom bisherigen Staatsverband. Es sollte später ihr wirksamstes außenpolitisches Prinzip werden. Gewiß kamen ähnliche Bestrebungen auch bei den innereuropäischen Nationen auf. Aber sie waren längst nicht so stark und extrem und wurden — auch in England — von der vorherrschenden Interessenpolitik im Hintergrund gehalten. Dieser Prolog zum Ersten Weltkrieg war im wesentlichen auf die weltideologischen Wandlungen in Amerika und Rußland beschränkt [35].

Unter den Amerikanern und den Bolschewisten blieb es vorderhand bei einer Setzung der Prinzipien; erst im späteren Verlaufe des kommenden Weltkriegs sollten die Prinzipien ihre weltweite Auswirkung haben. Im Zarenreich, dessen erhaltende Tendenzen den neuen Prinzipien entgegen waren, wurden diese eine Verlockung in den scheinbaren äußeren Erfolg und daher sogleich ein wirksames Element der Politik. Daß es sich um ein Ferment der Dekomposition, der Auflösung, handeln sollte, das erkannten die entscheidenden Männer nicht. Der Neoslawismus der russischen Außenpolitik spielte eine Rolle in der unmittelbaren Vorgeschichte des Ersten Weltkriegs. Da die Friedensidee anders als bei Wilson von dem Völkerbefreiungsgedanken überwuchert war, löste dieser den Krieg aus. Die Hintergründe der Mordtat eines Serben am österreichischen Thronfolger in Serajewo weisen darauf hin. Damit soll nicht die Schuld am Kriegsausbruch einseitig auf die russische Seite geschoben werden. Alle Mächte Europas waren damals im Zeitalter des Imperialismus zum Kriege bereit. Rußland war es nur mehr als andere, weil seine Außenpolitik im Zeichen des Neoslawismus stand — und weil es die Revolution im Innern fürchtete. Dies läßt sich heute bis auf die Entscheidungsstunden der allgemeinen Mobilmachungsordre genau erweisen [36].

[35] S. für das Einzelne E. Hölzle, Prolog zum Ersten Weltkrieg, Hist. Zeitschr. 180 (1955) S. 507 ff.

[36] S. darüber und über das Folgende E. Hölzle, Die Weltmächte und der Ausbruch des Ersten Weltkriegs, in: Außenpolitik 6 (1955) S. 451 ff.

Etwa gleichzeitig mit der Wendung zum Neoslawismus hatte sich auch eine andere Einstellung zur Frage Krieg und Revolution in führenden Kreisen Rußlands vollzogen. Der Mann, der mit seiner Agrarreform die Revolution zu unterbinden begonnen hatte, Stolypin, Ministerpräsident von 1906—1911, hatte öfters erklärt, daß nur ein Krieg den Triumph der Revolution herbeiführen könne. Das Wort war auch von seinem Schwager Sazonow übernommen worden. Rußlands Zurückhaltung während der Balkankriege muß nach dem wohlfundierten Zeugnis des englischen Botschafters Buchanan auf den wachsenden Ernst der inneren Lage zurückgeführt werden[37]. Doch in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg vollzog sich ein folgenschwerer Wandel: Nicht der Krieg, so hieß es jetzt, führe zur inneren Revolution, im Gegenteil, der Friede um jeden Preis könne eine Revolution hervorrufen. Denn die Unzufriedenheit und Empörung der Nation werde sich gewaltsam gegen das Zarenregime durchsetzen, wenn dieses in Fragen des äußeren Ansehens und äußerer Macht sich nachgiebig zeige. Das Wiedererstarken Rußlands hatte das Selbstbewußtsein in den politischen Kreisen mächtig angefacht, und diese identifizierten sich mit der „Nation". Man wollte keine Möglichkeiten des äußeren Erfolges sich entgehen lassen. So trieb man vorwärts in den Krieg, da man im Neoslawismus die Formel „selbstloser" Expansion gewonnen hatte und da man eben vermeinte, daß eine „schwächliche" Haltung den Sturz des Zaren, die Revolution, herbeiführe.

Wenn damit das Schwergewicht der Kriegsursachen auf die Motive gelegt und einer Motivgeschichte das Wort geredet wird, so soll doch das Gewicht des imperialen Mechanismus, der Zwangsläufigkeiten der Diplomatie und der Strategie wie auch das Gewicht der persönlichen Entscheidungen mit ihren Eitelkeiten und Rankünen, schließlich der Zufälle nicht geleugnet werden. Es war ein mißtöniger Ausklang der langen Jahrhunderte des Vorwaltens der Staatssouveränität und Staatsräson, daß die unheimlich exakte Maschine des Prestiges und der Machtinteressen, der Allianzen und Ententen, der Mobilmachungen und strategischen Aufmärsche solchen Einfluß hatte.

Aber es führt wiederum in die Motive, wenn wir nach dem Kriegseintritt der bislang vorherrschenden Weltmacht, des Britischen Reiches, fragen. Was bewog diese welterfahrenste Diplomatie, an die Seite der russischen Weltmacht zu treten, die das englische Weltreich am meisten bedrohte? War dies nur die Gefährdung Frankreichs, des Verbündeten Rußlands, und der deutsche Durchmarsch durch Belgien? Schon geraume Zeit bevor diese vordergründigen Ursachen akut wurden, hören wir in den englischen Dokumenten von Erwägungen über die ungemeine Er-

[37] George Buchanan, Meine Mission in Rußland (Berlin 1926) S. 88.

starkung Rußlands gerade unter den für die Außenpolitik verantwortlichen Männern. Aber die Folgerung war nicht, wie bei einzelnen englischen Politikern, daß man diese Macht zunächst fürchten und zurückdrängen müsse. Die Folgerung war, daß man sich die Freundschaft der „furchtbaren Macht", die sich mit Deutschland einigen und Indien bedrohen könne, „um jeden Preis" erhalten müsse. So stark schien diese Macht, daß man auch die Warnung vor einer russischen Revolution im Kriegsfalle als „Unsinn" in den Wind schlug[38].

Der europäische Krieg, als der der Erste Weltkrieg zunächst nur mit maritimen und kolonialen Ausstrahlungen entstand, war unter den zwei vorwärtsführenden Weltmächten unseres Jahrhunderts einseitig von Rußland inszeniert worden. Die Vereinigten Staaten standen beiseite und erklärten ihre Neutralität. Sie hatten mit Rußland eine weltpolitische Streitsache in Ostasien und dazu eine ideologische in der Behandlung der russischen Juden. Der Friedensplan, den der Vertraute Wilsons, House, auf seiner Reise nach Europa im Frühsommer 1914 zu verwirklichen suchte, sah eine Verständigung Amerikas, Deutschlands und Englands, allenfalls noch Frankreichs und Japans, nicht aber Rußlands vor. Die Friedensvermittlung, die Wilson sogleich nach Kriegsausbruch anbot, wurde von Rußland am schroffsten abgelehnt. Zwischen den Vereinigten Staaten und dem Zarenreich herrschte, wenn nicht Mißstimmung, so doch kühle Distanz. Wie ein Traumwandler ging Wilson in den Wochen des Kriegsausbruchs seinen Hochzielen des Friedens und der Freiheit nach, während unter den Russen nicht nur Iswolskij, der frühere Außenminister und nunmehrige Botschafter in Paris, von „seinem Krieg" sprechen konnte. Dort hat denn auch der Zar wie einige seiner Minister und Diplomaten zuerst unter allen Mächten die radikalen Kriegsziele einer Zertrümmerung der Mittelmächte formuliert. Auch das Abkommen der Ententemächte, keinen Sonderfrieden abzuschließen, ging von Petersburg aus. Alle Versuche Wilsons während der folgenden Kriegsjahre, ein Friedensgespräch einzuleiten, stießen auf Ablehnung des Zarenreichs[39].

[38] S. die Abhandlung über Die Weltmächte und der Ausbruch des Ersten Weltkriegs und meinen Diskussionsbeitrag auf dem Internationalen Historikerkongreß in Rom 1955, der in den Atti des Kongresses kurz zusammengefaßt ist. Der Vorsitzende der Sitzung, der amerikanische Historiker William Langer, eine Autorität auf dem Gebiete der diplomatischen Geschichte mit seinen beiden Werken über European Alliances and Alignments 1871—1890 und Diplomacy of Imperialism 1890—1902, unterstützte die Forderung nach einer Motivgeschichte und bestätigte die wachsende Revolutionsfurcht in der internationalen Diplomatie seit Beginn des Jahrhunderts. Auch der sowjetische Historiker Chvostov bejahte das Argument, suchte jedoch die Politik des Zarenreichs mit der länger dauernden Mobilmachungszeit in Rußland zu rechtfertigen. Atti del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche 1955 (Rom o. J.) S. 715 ff.

[39] Erwin Hölzle, Der Osten im Ersten Weltkrieg (Leipzig 1944) S. 52 ff.

Gingen somit Rußland und Amerika getrennte Wege, so waren sie doch indirekt durch die Freundschaft eines jeden unter ihnen mit der bisherigen Weltmacht England verbunden. In London führten die Drähte zu den jüngeren Weltmächten zusammen. Dies sollte sich auch im Kriegsverlauf auswirken. Es muß schon auffallen, daß in den Führungskreisen der Vereinigten Staaten weniger von einer russischen als von einer deutschen Gefahr die Rede war und daß Wilson schon früh dem russischen Ziel der Eroberung Konstantinopels zustimmte, ja die Zerstückelung der Donaumonarchie um der „Wohlfahrt Europas" willen wünschte [40]. Stand man auch in Petersburg der Washingtoner Regierung mit erheblichem Mißtrauen gegenüber, so brachte andererseits die Kriegsentwicklung eine Annäherung der Kriegsziele im Sinne der Befreiung der slawischen Völker mit sich. Doch dies alles reichte nicht aus, die drei Weltmächte zusammenzuführen.

Der Erste Weltkrieg blieb in seinen Anfangsjahren ein Krieg des alten europäischen Staatensystems. Japan war wohl in den Krieg gegen Deutschland miteingetreten, doch es hielt sich nach Erreichung seines Sonderziels der Eroberung der fernöstlichen Besitzungen Deutschlands zurück. Es suchte den europäischen Krieg und die innere Schwäche des revolutionären China zur Festigung seiner ostasiatischen Vormachtstellung zu nutzen. Indessen riefen seine reichlich ultimativen Forderungen von 1915 an China, die ihm den vorherrschenden Einfluß dort sichern sollten, die Vereinigten Staaten auf den Plan, und diese wurden von England, allerdings recht vorsichtig, unterstützt. Amerika begann ein umfassendes Flottenprogramm zu verwirklichen. Da bot sich Rußland, das Japan seit Kriegsausbruch immer wieder nahegetreten war, diesem zu einem Bündnis an. Man wollte in Petersburg den fernöstlichen Rücken durch die Freundschaft mit der japanischen Macht gedeckt wissen, um den Kampf gegen Deutschland mit ganzer Kraft zu führen. Japan schlug mit dem Bündnis vom 3. Juli 1916 in die dargebotene Hand ein [41].

Das russisch-japanische Bündnis kann als die Wegscheide des Ersten Weltkriegs angesehen werden. Hier hatte Deutschland die einzige weltpolitische Chance, den Lauf des Krieges zu ändern. Alle seine Siege in den ersten Kriegsjahren waren an dem übermächtigen Ring um die Mittelmächte verpufft. Die Waffen konnten den Enderfolg nicht bringen. Der Versuch, sich in die russisch-japanischen Verhandlungen hineinzuspie-

---

[40] Ray St. Baker, W. Wilson, Life and Letters (New York 1927) V, S. 214 (14. 12. 1914).

[41] Hierfür und für das Folgende Otto Becker, Der Ferne Osten S. 28 ff., und E. Hölzle, Deutschland und die Wegscheide des Ersten Weltkriegs, in: Geschichtliche Kräfte und Entscheidungen, Festschrift für Otto Becker (Wiesbaden 1953) S. 266 ff.

len, scheiterte. Er scheiterte nicht bloß an deutschen Zögerungen, vor allem der Rücksicht auf die Vereinigten Staaten, sondern mehr noch an der Weigerung Rußlands und der Zurückhaltung Japans. Bei beiden Mächten herrschte der starke Einfluß der britischen Weltmacht vor, an die sich innere liberale Strömungen in Tokio wie in Petersburg gebunden fühlten. Hatte somit das Bündnis nicht zu einer Wende, also nicht zu einem schwer zu überwindenden eurasiatischen Block geführt, so schlug es doch die Brücke von dem zunächst abgetrennten ostasiatischen Feld zum europäischen Kriegsschauplatz. Es leitete die Wendung vom europäischen zum Weltkrieg und damit vom europäischen zum Weltstaatensystem ein. Unter blutigem Vorzeichen in einer globalen Auseinandersetzung wurde wieder aufgenommen und vorwärts getrieben, was sich zu Beginn des Jahrhunderts angebahnt hatte.

Die Vereinigten Staaten waren der Gegner, gegen den sich das Bündnis gerichtet hatte. Auch ihr Verhältnis zu England war im Laufe des Jahres 1916 merklich kühler geworden. Sie schienen in den Kriegszeiten, die allein den Machtinteressen und Machtbindungen Gewicht verliehen, isoliert zu sein. Doch wie waren sie in dieser Isolierung erstarkt! Sie hatten mehr und mehr die Rolle des Weltschiedsrichters angenommen, und die mangelnde Kriegsmacht war weitgehend ausgeglichen durch ihr immenses wirtschaftliches Kriegspotential. Zwei Entscheidungen des in äußerste Kriegsnot geratenen Deutschland näherten die Union wieder dem Kreis der Entente. Deutschland kam dem amerikanischen Angebot der Friedensvermittlung, das Wilson nach seiner Wiederwahl eingeleitet hatte, mit seinem eigenen Friedensangebot vom Dezember 1916 zuvor. Und es erklärte im Februar 1917 den uneingeschränkten Ubootkrieg. Aber noch zögerte Wilson, seine Friedensmittlerrolle aufzugeben und Deutschland den Krieg zu erklären.

Wenige Wochen später brach in Rußland die zweite Revolution, die Märzrevolution, aus, die zum Sturz des Zaren führte und die Regierung in die Hände der liberalen Opposition gelangen ließ. Die Vereinigten Staaten anerkannten als erste Macht die neue Regierung. Die Entscheidung über die Anerkennung erfolgte in der gleichen Nacht, in der auch die Kriegserklärung an Deutschland eingeleitet wurde. Denn nun, so hören wir nicht einmal von Wilson, sondern von seinem realistischeren und juristisch denkenden Außenminister Lansing, war der europäische Krieg ein Krieg zwischen Demokratie und Autokratie, und die Sache der Demokratie mußte siegen[42].

Die Vereinigten Staaten traten sehr wesentlich in den Krieg ein, um die junge russische Demokratie zu stützen. Sie hatten auch einen zwar

[42] Lansing-Papers (Washington 1939) I, 626 ff. u. II, 324 f.

nicht willentlichen, doch ursächlichen Anteil am Ausbruch der Revolution gehabt. Zunächst war diese durch den Krieg, den Unwillen über die lange Kriegsdauer und über Hunger und Entbehrungen der Kriegszeit verursacht. Es war der Krieg, der dem seit alten Zeiten angesammelten Haß gegen das Zarenregime und den revolutionären Zielsetzungen zum Durchbruch verhalf. Es war, anders gewendet, der Friede als Erwartung und Hoffnung des Volkes, der den Aufstand vorwärtstrug. Das Schlagwort „Nieder mit dem Krieg" wurde zur zündenden Parole der Massen. Niemand in der Welt aber hatte den Frieden mehr propagiert als der amerikanische Präsident. Nach Wilsons Angebot der Friedensvermittlung erklärte der künftige Führer des revolutionären Rußland, Lenin, zu der „Wendung in der Weltpolitik": „Die revolutionäre Situation in Europa ist da" [43]. Er sollte bald nach Rußland zurückkehren und dort mit den Losungen, die in der Welt Wilson deklariert hatte, auch die demokratische Regierung des neuen Rußland unterwühlen. Es waren eben die Parolen des Friedens und der Selbstbestimmung der Völker. Die Bolschewisten waren keine Pazifisten, und das Selbstbestimmungsrecht der Völker sollte nach ihrem Willen zur „Verschmelzung" der Völker im Zeichen der proletarischen Diktatur führen. Aber sie nutzten den früher von Amerika geschürten Wunsch nach Frieden und Selbstbestimmung, während dieses eben in den Krieg eingetretene Amerika gerade die russische Republik mit allen Mitteln zum Ausharren im Kriege gegen Deutschland aufrief. Den Krieg fortzusetzen bedeutete für das demokratische Rußland den Untergang. Im November 1917 triumphierten die Bolschewisten in der dritten russischen Revolution. Am andern Morgen schon brachen sie aus der Kriegsfront aus und leiteten den Sonderfrieden ein [44].

Damit war in einer weltgeschichtlichen Wende zerschlagen, was sich eben erst anzubahnen schien. Mit der Märzrevolution und dem Kriegseintritt der Vereinigten Staaten hatte es geschienen, als ob nunmehr die drei großen Weltmächte das Schicksal der Welt zu dem einen Ziel in der Hand hielten, die Welt einheitlich zu demokratisieren. Japan mußte sich, einer starken russischen Stütze ledig, im Lansing-Ishiiabkommen mit den Vereinigten Staaten verständigen und gab damit diesen den Rücken frei zum Kampf gegen den Feind in Europa. Deutschland, der angebliche Hort der Autokratie, schien hoffnungslos unterlegen. Diese einheitliche Formung der Welt im Sinne der Demokratie wurde durch den Sieg des Bolschewismus in Rußland verhindert.

---

[43] Lenin, Sämtliche Werke (Berlin 1929) XIX, 490 f.

[44] S. meine, das Grundsätzliche am Beispiel der geschichtlichen Wende untersuchende Abhandlung: Formverwandlung der Geschichte. Das Jahr 1917, in: Saeculum 6 (1955) S. 329 ff. und die Schrift: Lenin 1917.

Es war nicht nur die kaiserliche Regierung, die die bolschewistischen Emigranten, voran Lenin, nach Rußland durchgeschleust hatte, was von deutscher Seite aus in die zahlreichen Versuche, den Ostfrieden zu erlangen, einzureihen ist. Auch die angelsächsischen Mächte hatten nach einigem Zögern den andern Führer und späteren Gründer der Roten Armee, Trotzki, freigelassen. Entscheidend in dem sich vollziehenden revolutionären Umbruch war doch wohl die Frage Krieg oder Frieden. Amerika, wie gebannt auf den einen deutschen Feind sehend, hatte sich einer furchtbaren Selbsttäuschung hingegeben, und die Bolschewisten vollendeten, was sich ihnen als Mittel, als Weg zur Herrschaft anbot.

Auch die neuen Herren Rußlands unterlagen einer Selbsttäuschung. Diese sollte gleichfalls weltgeschichtliche Folgen haben. Lenin und die Seinen hatten die Revolutionierung Rußlands begonnen, weil sie glaubten, die Weltrevolution damit einleiten zu können. Die Revolution gelang auf dem Boden jener Weltmacht, die am wenigsten von allen die marxistischen ökonomischen Voraussetzungen dazu besaß. Es waren der Krieg und der selbstzerstörerische Nationalismus, die das Zarenregime wie das demokratische Regime gänzlich untergraben und die Diktatur der extremsten Revolutionäre ermöglicht hatten. Der Krieg sollte nach dem Wunsch und Willen Lenins die Weltrevolution vollenden, ohne die sich die Bolschewisten nie in Rußland behaupten zu können hofften. Nun eben wurden die ursprünglich Wilsonschen Ideale des Friedens und der Selbstbestimmung der Völker nach außen hin, der Welt zu, radikalisiert zur Friedensparole des Weltproletariats und zum Selbstbestimmungsrecht der Völker, zum Recht auf Lostrennung eines jeden Volkes von einem fremden Staat. Gerade das letztere Prinzip sollte die Welt- und Kolonialmächte auseinandersprengen und den Nationalismus der orientalischen Völker revolutionär anfachen. „Wir müssen", so sagte der künftige Nationalitätenkommissar Stalin bereits im Mai 1917 mit brutaler Offenheit, „aus den Völkern, die sich gegen die nationale Unterdrückung erheben, ein Hinterland für die Vorhut der sozialistischen Revolution schaffen — und dann schlagen wir eine Brücke zwischen Ost und West, dann halten wir tatsächlich Kurs auf die sozialistische Weltrevolution" [45].

Ost und West: wir erinnern uns der Worte Wilsons vom Beginn des Jahrhunderts, wonach der Osten zu öffnen und ihm die Normen des Westens aufzuerlegen seien. Nun drohte die umgekehrte Gefahr. Wilson war gegenüber den weltideologischen Strömungen hellhörig genug, um sogleich die Gegenaktion einzuleiten. Es waren die Vierzehn Punkte und

[45] Lenin — Stalin, Das Jahr 1917, Ausgewählte Werke (Moskau 1939) S. 120: Schlußwort zum Referat über die nationale Frage auf der VII. Allrussischen Konferenz der Bolschewisten.

die folgenden Erklärungen, die die bolschewistische Weltpropaganda auffangen sollten und auch weitgehend auffingen. Gewiß waren die amerikanischen Prinzipien nicht die einzige geistige Abwehr, aber sie waren die wirksamste, indem sie die nationalen und die revolutionären kommunistischen Kräfte voneinander schieden und dagegen die Freiheit des Volkes im Innern und im Äußern zugleich postulierten. Gewiß auch gab es sehr reale Grenzen für die bolschewistische Saat, nicht zuletzt die innere und äußere Schwäche der Sowjets und der beginnende abschreckende Terror. Die weltrevolutionäre Hoffnung der Russen, so gefährliche Auswirkungen sie bis in die Mitte und den Westen Europas und auch nach Asien hinein haben sollte, zerschlug sich. Die Weltrevolution kam nicht. Der Westen siegte und dämmte die rote Flut ein. Fortan sollte diese nur durch die Gewalt des Terrors wie die militärische Macht der Sowjets in die westliche Welt einzubrechen vermögen.

Wir halten uns in unserer weltgeschichtlichen Überschau nicht bei den Versuchen Amerikas auf, Rußland auch unter bolschewistischer Herrschaft in die Kriegsfront der Demokratien zurückzuführen und schließlich in deren Friedensfront[46]. Die etwa gleichzeitig eingeleitete militärische Intervention der Westmächte stand unter dem maßgeblichen Einfluß Frankreichs und Englands, im Hintergrunde Japans. Wilson folgte nur sehr zögernd in der sibirischen Intervention, wobei das weltpolitische Motiv für ihn die Verhinderung einer einseitigen japanischen Intervention im Fernen Osten war. Hier floß das ostasiatische Kraftfeld mit dem europäischen zusammen. Die Verbindung mit den Sowjets wie die Intervention sind zudem ein von uns zu notierendes Zeichen dafür, daß Rußland in seinem blutigen Bürgerkrieg zwischen Weiß und Rot und in seiner daraus resultierenden gänzlichen Schwäche wohl seine aktive Rolle in der Weltpolitik zeitweilig verlor, daß es aber latent nach wie vor als Weltmacht wirkte.

Sein zeitweiliger Wegfall hatte nun allerdings Deutschland durch den Brest-Litowsker Frieden gewichtig entlastet und gleichzeitig im Fernen Osten das russisch-japanische Bündnis zunichte gemacht. Deutschland versuchte vergeblich die Waffenentscheidung im Westen, gestützt auf eine weit in den Ostraum greifende, doch fast mehr belastende als gewinnbringende Vorherrschaft. Während die russische Kriegsmacht aufgelöst war und die Rote Armee sich erst allmählich bildete, hatte sich die ame-

[46] Sie werden in den neuerdings erschienenen zwei ersten Bänden von George F. Kennan, dem bekannten amerikanischen Diplomaten, Soviet-American Relations 1917—1920, unter dem Sondertitel Russia leaves the War (Princeton 1956), und The Decision to Intervene (Princeton 1958) eingehend dargelegt.

rikanische Kriegsmacht voll entfaltet und half entscheidend Deutschland niederringen. Im Fernen Osten konnte Japan nicht wagen, sich eine entscheidende Position zu sichern.

Während des Frühsommers 1918 hatte Wilson die Sorge tief bewegt, Deutschland könne, auf die Vorherrschaft im Osten gestützt, einen Frieden mit Verzichten im Westen vorziehen. Der Osten, und das hieß Rußland, in deutscher Hand bedeutete für ihn eine Gefährdung der Gegenwart und der Zukunft. Er erreichte, daß die europäischen Westmächte in der Ablehnung einer solchen Möglichkeit mit ihm einig gingen[47]. Die Siegermächte haben denn auch auf der Pariser Friedenskonferenz und im Versailler Friedensvertrag die deutsche Machtstellung im Osten zertrümmert. In der aufgebrochenen Randzone des alten Rußland erstanden den Westmächten verpflichtete und von ihnen gestützte Pufferstaaten.

Auch die zentrale russische Frage selbst beherrschte in hohem Maße die Friedenskonferenz. Man geht kaum fehl, sie für die beiden vorherrschenden Weltmächte und insbesondere ihre Delegationsführer Lloyd George und Wilson die Hauptfrage zu nennen[48]. Denn es war diesen um eine Weltfriedensordnung zu tun. Man hat mit Recht bemerkt, daß auf der Pariser Friedenskonferenz der Gedanke der Restauration eines in sich ruhenden politischen Systems Europas, wie es bis 1914 existiert hatte, keine Rolle gespielt habe[49]. Selbst das Frankreich Clemenceaus, das am ehesten auf ein europäisches System zielte, beugte sich immer wieder den angelsächsischen Mächten, die eben den Weltfrieden unter Einschluß Rußlands erstrebten. Doch Sowjetrußland ist nicht einbezogen worden, wofür es mannigfache Gründe auf beiden Seiten gab, weltrevolutionäre Hoffnungen und Täuschungen auf der einen, vergebliche Erwartungen eines Sturzes der Sowjets durch die russischen Weißgardisten und die Intervention auf der anderen Seite. Der erste Weltfriede wurde als solcher nicht verwirklicht. Es war das große Ziel gewesen, die drei Weltmächte zusammenzuführen und einen weiten Ring um Deutschland wie um Japan zu bilden und so den Weltfrieden zu sichern. Nur ein engerer Ring um die darniederliegende europäische Zentralmacht

[47] S. die Nachweise aus dem Pariser Archiv bei Hölzle, Der Osten im Ersten Weltkrieg, S. 66 f.

[48] Als solche bezeichnet sie auch das Werk des sowjetischen Historikers B. E. Stein, Die russische Frage auf der Pariser Friedenskonferenz 1919—1920 (Leipzig 1953), doch ermangelt das Buch einer ausreichenden Verwertung selbst der veröffentlichten Quellen.

[49] Hajo Holborn, Die amerikanische Außenpolitik und das Problem der europäischen Einigung, in: Europa — Erbe u. Aufgabe, Internat. Gelehrtenkongreß Mainz 1955, hrsg. v. Martin Göhring (Wiesbaden 1956) S. 303. Zur Frage der Gleichgewichtsordnung s. auch Hermann Jahrreiss, Paris 1919 und Europa, Die Ordnungsversuche der atlantischen Mächte (Hamburg 1943).

unter Führung der kontinentalen Vormacht Frankreich und mit Hilfe der neuerstandenen Nachbarstaaten kam zustande. Der Ferne Osten wurde nicht in das neue Staatensystem einbezogen; seine Probleme blieben im wesentlichen offen. Und offen, im Sinne der Friedensmacher ungeregelt, blieb die russische Frage.

So wurde Versailles kein Weltfriede und es schuf kein Weltstaatensystem. Die beiden vorwärtsführenden Weltmächte standen oder gingen abseits, wie die in den Isolationismus zurückkehrenden Vereinigten Staaten. Nur die Prinzipien, die im Prolog des Krieges von beiden angekündigt worden und im Kriege selbst zum vollen Klingen gekommen waren, setzten sich in der Friedensordnung größtenteils durch. Die Selbstbestimmung der Völker wurde, soweit der engere Ring und das ihn leitende Interesse Frankreichs es erforderten oder eben nicht zuließen, in Europa ungleich verwirklicht. Es war — im Weltgeschehen gesehen — eine einseitige Aufteilung des Kontinents in seine Völker und Völkerschaften, die den Prinzipien wie auch den Interessen der am Rande stehenden Weltmächte einigermaßen entsprechen mochte. Aber ein Gleichgewicht der europäischen Mächte konnte sich hier kaum mehr bilden. Die Kriegsallianz der Gegner Deutschlands wurde in Gestalt der Hegemonie der alliierten und assoziierten Hauptmächte ohne das ausgeschiedene Rußland und unter Ausschluß des besiegten Deutschlands weitergeführt und zu stabilisieren getrachtet. Und eben die einzige nur „assoziierte" Hauptmacht, die Vereinigten Staaten zogen sich zurück. So blieb die Vorherrschaft eines Teils der Großmächte und es entstand kein Gleichgewicht wie nach dem Wiener Kongreß [50].

Insofern bedeutet Versailles, wiewohl es das Weltstaatensystem nicht festigte, das Ende des europäischen Staatensystems. Wenn in den zwanziger Jahren nach Versailles Europa wieder unter sich zu sein schien, so war dies eine Selbsttäuschung. Sobald Rußland Ende der zwanziger Jahre wieder erstarkte, griff es zunächst in Ostasien und dann in Europa in das weltpolitische Geschehen wieder ein. Und die Vereinigten Staaten folgten, auch hier wiederum in Ostasien beginnend und schließlich Europa sich zuwendend, einem Europa, das mehr und mehr der nationalistischen und kontinentalen Provinzialität im Angesicht einer sich vereinheitlichenden Welt verfallen war und sich unfähig zeigte, ein Gleichgewicht seiner Mächte wiederherzustellen.

Wenn hier das Ende des europäischen Staatensystems in Versailles gesehen wird, so soll dies die Möglichkeiten der Zwischenkriegszeit, im

---

[50] S. Kurt Egon Frhr. v. Türcke, Die alliierten und assoziierten Hauptmächte (Berlin 1943) S. 264 ff.

Schatten der Machtverlagerung zu den heutigen Weltmächten ein solches Konzert der europäischen Mächte wieder zustandezubringen, nicht ausschließen. Es gab solche Möglichkeiten, und sicherlich wurde zu ihrer Verwirklichung nicht alles getan, sondern es waren Kräfte der Selbstzerstörung genug am Werke. Aber man darf nicht übersehen, daß Rußland ein paar Jahrhunderte zum europäischen Staatensystem gehört hatte und nun, da es auf die Dauer gewiß nicht geschwächt, sondern eher erstarkt war, nicht ausgeschlossen werden konnte, ohne daß Kerneuropa sich an die andere Weltmacht anlehnte. Ausschließung des sowjetischen Rußland — ein zarisches oder demokratisches hätte man wohl eingeschlossen — und Anlehnung an Amerika aber hieß die Zweiteilung der Welt anerkennen. Und in der Tat war sie mit dem Jahre 1917 eingeleitet und mit Versailles nicht mehr rückgängig gemacht worden. Dahin also hatten Weltkrieg und Weltrevolution gleicherweise geführt, daß der Abgrund zwischen Ost und West zu tief und gleichzeitig die Welt zu sehr eins geworden war, um ein europäisches Staatensystem im Sinne des überkommenen Gleichgewichts der Mächte auf die Dauer zu ermöglichen.

Das Ende des europäischen Staatensystems ist, wie zu zeigen versucht wurde, durch das neuentstandene asiatische Kraftfeld eingeleitet und beschleunigt worden. Dies mag paradox erscheinen. Gewiß ist der Verfall des Staatensystems eine sehr viel komplexere und weit in die Vergangenheit zurückführende, gerade auch innereuropäisch zu begründende geschichtliche Erscheinung. Aber das Ende ist nun einmal mit der globalen Ausweitung des Mächtesystems, mit der Verlagerung nach Asien, mit der dortigen Begegnung der Mächtigsten dieses Jahrhunderts angezeigt, um in dem Aufbrechen des prinzipiellen Weltgegensatzes, der Weltsysteme, seine Vollendung zu finden. Raum und Idee waren die bestimmenden Kategorien des ersten Aufeinanderstoßens Amerikas und Rußlands im Zeitalter der Heiligen Allianz und der Monroedoktrin gewesen[51]. Nun übernahmen sie in der Entmachtung Europas eine gleichfalls bestimmende Funktion.

Derjenige, der neben Woodrow Wilson am stärksten zu dieser Entmachtung beitrug: Lenin schrieb am Eingang zum Jahre der bolschewistischen Revolution seiner vertrauten jüngeren Freundin Ines Armand: „Wir leben nicht in getrennten Staaten, sondern in einem bestimmten System von Staaten; Anarchisten ist erlaubt, dies zu ignorieren; wir sind

[51] Hölzle, Rußland und Amerika, S. 81 ff. (Kapitel: Ringen um Idee und Raum).

keine Anarchisten“ [52]. Während der von Wilson ins Leben gerufene Völkerbund scheiterte, formierte sich in der Folgezeit ein bipolares Weltstaatensystem. Ob der Weltdualismus sich verhärtet und zerbricht oder in ein Gleichgewichtssystem unter Hereinnahme anderer Mächte [53] und Föderationen mündet, dürfte darüber entscheiden, ob Krieg und Revolution ihr zerstörendes Werk weiterführen. In einem geordneten Weltsystem hätte wohl auch ein föderiertes Europa einen gewichtigen Platz.

---

[52] Lenin, Sočinenija (Moskau 1942 ff.), IV. russ. Ausgabe Bd. 35 S. 219. (19. 1. 1917).

[53] Siehe K. D. Erdmann, Panch Schila und Staatsraison, Geschichte in Wiss. u. Unterricht 8 (1957) S. 2.

Zur politischen Geistesgeschichte zwischen 18. und 20. Jahrhundert

Literaturbericht von Rudolf Vierhaus

Das Bild der deutschen Geistes- und Ideengeschichte der letzten zwei Jahrhunderte ist weit davon entfernt, im einzelnen wie im ganzen gesichert zu sein. Vermeintliche Sicherheit ist längst zerbrochen; nicht nur Neubewertung, sondern Neuerarbeitung von ganzen Gedankenkomplexen ist notwendig, und die Arbeitsmethoden dafür bedürfen der Überprüfung; das erforderliche Maß an Sachkenntnis und an Kritik ist größer geworden und ebenfalls die Erkenntnis, daß hier eine Aufgabe der historischen Forschung liegt, deren Bewältigung aus wissenschaftlicher wie aus politischer Verantwortung für die Bildung des geschichtlichen Bewußtseins der Deutschen gefordert ist. Eine Reihe von zum Teil bedeutsamen Beiträgen aus den letzten Jahren liegt vor, insbesondere solche, die sich mit dem Zeitraum um 1800 beschäftigen, dem wichtigsten in der neueren deutschen Geschichte seit der Reformation. Von einigen ist im Folgenden die Rede.

Das erste hier zu besprechende Buch, *„Auffassungen über die Sendung des deutschen Volkes um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts"* von Aira Kemiläinen[1], greift unter „nicht-deutschem" Gesichtswinkel ein Thema auf, das für den ausländischen Beobachter von besonders hohem Interesse sein muß, von der deutschen Forschung aber noch nicht zusammenfassend und befriedigend behandelt ist. Mit erstaunlich breiter Literaturkenntnis, allerdings weniger überzeugender Heranziehung der Sekundärliteratur verfolgt die finnische Verfasserin zunächst die Entwicklung des deutschen Volksbegriffs in der Zeit um 1800 und geht dann, nach einem kurzen Blick auf den europäischen und französischen Sendungsgedanken, auf die deutsche Opposition gegen diesen, auf die Erhebung des Patriotismus in den Revolutionskriegen und auf die Auffassungen einer spezifisch deutschen Sendung ein. Verschiedene Arten oder Entwicklungsstufen, die sich im großen auch zeitlich von einander abheben, kann sie unterscheiden. Zunächst, charakteristisch für den kulturellen Aufschwung von den 60er bis in die 90er Jahre, die auf der „Lehrmeistertheorie" beruhenden Auffassungen: die Deutschen als künstlerische und wissenschaftliche Lehrer anderer Völker, als Führer zu Humanität. Herder, der für diese Stufe vor allem genannt wird, hat — wie Klopstock — mit der Zuerkennung der Lehrmeisterrolle an die Deutschen nicht sowohl

[1] Aira Kemiläinen, Auffassungen über die Sendung des deutschen Volkes um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts. Annales Academiae Fennicae, Ser. B, Tom. 101 (Helsinki 1956); 301 S., 18 DM.

einen Anspruch erhoben, als vielmehr die Deutschen zur Entfaltung ihrer selbständigen Kultur aufrufen wollen. Daß mit dem Anwachsen des kulturellen Selbstbewußtseins und dem Hervortreten eines deutschen Nationalgefühls (unter dessen Antrieben auch der politische Ansehensgewinn durch die Regierung Friedrichs d. Gr. genannt wird) ein erhebliches Maß an Selbstüberschätzung und Unterbewertung des Fremden verbunden sein konnte, ist richtig, gilt aber nicht allgemein. Um die Jahrhundertwende treten dann Auffassungen von der Überlegenheit der religiösen und metaphysischen Schöpferkraft des deutschen Geistes auf, von der Sendungsaufgabe der Romantik und des philosophischen Idealismus. Die Trennung von Geist und Natur, von Glaube und Wissen durch eine neue Philosophie überwunden zu haben und dadurch fähig zu sein, der Menschheit neue Ziele, neue Ideen, neue sittliche Ideale zu geben — das charakterisiert das Überlegenheitsgefühl der geistigen Elite Deutschlands in jener Zeit. Im Rückgriff auf eine postulierte Ureinheit, die wiederherzustellen sei, steigert sich die Romantik zu einer neuen Religion, deren Organ die romantische Universalpoesie ist. Nicht mehr um die Rolle des primus inter pares handelt es sich auf dieser Stufe, sondern darum, daß der deutsche Geist einen grundsätzlich neuen Boden betreten habe, daß er zu einer „universalen" Weltanschauung mit dem Ziel der Erlösung gelangt sei. Ihre Frontstellung richtete sich vornehmlich gegen den Rationalismus des französischen Geistes. Mit Recht betont die Vfn., daß das deutsche Sendungsbewußtsein nicht erst von der Französischen Revolution hervorgerufen, wohl aber verstärkt und provoziert wurde, ihr eine eigene, andere Revolution entgegenzustellen. Auch ein politisch gerichtetes Sendungsbewußtsein ist bei Männern wie Perthes, Arndt, Schleiermacher zu erkennen; Sendungspatriotismus und politischer Patriotismus wirken aufeinander ein; die Deutschen erscheinen als das edelste, zur Führung berufene, am wenigsten vom Egoismus getriebene Volk.

Eine ins Einzelne gehende Auseinandersetzung mit den gescheiten Darlegungen der Vfn. würde zu weit führen. Hervorzuheben ist die Feststellung, daß die deutschen Sendungsauffassungen der Aufklärung entstammen und zunächst mit dem Volksbegriff nichts zu tun haben (S. 245), wenngleich beides bei denselben Personen nebeneinander stehen kann; Universalität und Nationalität sind in jener Zeit nicht nur nicht streng geschieden, sondern oft direkt aufeinander bezogen; das hätte im Einzelfall noch deutlicher gemacht werden können, ohne daß dadurch die praktisch eintretende nationalistische Verengung verharmlost worden wäre. Noch stärker hätte die Funktion der Sendungsauffassungen für die allgemeine Bewußtseinsentwicklung der Deutschen, die so vielfach gehemmt und aufgestaut war, hervorgehoben werden können und ebenso die Bedeutung der Tatsache, daß sich das deutsche National- und Sendungsbewußtsein in einer Zeit äußeren Drucks und als Antwort auf eine massive politische und ideologische Herausforderung ausgebildet und politisiert hat. Der richtig gesehene metaphysisch-religiöse Charakter ro-

mantischen und „idealistischen" Denkens hätte schärfer bestimmt werden müssen, denn erst die von hier ausgehenden Sendungsauffassungen sind dann bis heute von außen her als mystisch und daher inkommensurabel, gefährlich und expansiv befehdet und in Deutschland selbst gefährlich korrumpiert worden. Die Vfn. verkennt nicht, das beweist ihr ganzes Buch, daß sich um 1800 im deutschen Denken ein Vorgang von weltgeschichtlicher Bedeutung vollzogen hat, der das Gefühl, eine Sendung für alle Völker zu haben, begreifbar macht. Das historische Problem liegt nicht zuletzt in der Diskrepanz zwischen einem zunächst rein geistig-kulturell begründeten Sendungsbewußtsein und der politisch-sozialen Wirklichkeit. Aus Mangel an realem Anhalt konnte es sich in völlige Spiritualisierung verlieren oder aber in Realisierungswünsche umschlagen, in denen sich mystischer Berechtigungsglaube mit der Mißachtung bestehender Rechtsverhältnisse verknüpfte. Universales Sendungsbewußtsein im Zeitalter des Nationalismus, religiöse Erneuerung im Zeitalter rapider Säkularisation müssen ins Zwielicht des Mißverständnisses geraten.

Bei der notwendigen hauptsächlichen Beschränkung auf die bedeutendsten Mitglieder der Gelehrtenrepublik hat Aira Kemiläinen doch einige wichtige Zeitschriften herangezogen, um die „öffentliche Meinung" zur Rede zu bringen. Die Materialerschließung ist gelungen, im Schillerkapitel vorzüglich. Es wird reichlich zitiert; gleichwohl entsteht kein wirklich dichtes Bild, da die Vfn. mehr beschreibt als analysiert. Ohne den Ertrag der Untersuchung damit zu verkleinern, muß man doch fragen, ob das hier genügt. Die Durchdringung eines derartigen Themas verlangt gebieterisch die philosophische Fundierung und verträgt keine Isolierung. Die Gedanken einer deutschen Sendung müssen aus dem geschichtlichen Zusammenhang der geistigen Bewegung des Zeitalters um 1800 verstanden werden. Allein im Ideenfeld des Nationalismus lassen sie sich nicht bestimmen, zumal der Nationalismus gerade bei den betrachteten Männern der Gelehrtenrepublik weithin das Epiphänomen einer sehr viel breiteren geistigen Revolution ist.

Als Schlüsselfigur dieses Vorgangs erweist sich immer wieder J. G. Herder. Wer, wie der Rezensent, von der Fruchtbarkeit einer stärkeren Berücksichtigung der sozialen Dimension geistiger Phänomene, insbesondere der Literatur, überzeugt ist, wird mit einiger Spannung die sehr breit angelegte Untersuchung des marxistisch geschulten Literarhistorikers Heinz Stolpe über die *„Auffassung des jungen Herder vom Mittelalter"* [2] zur Hand nehmen. Diese Erwartung wird enttäuscht, denn gerade in literatursoziologischer Hinsicht bildet das voluminöse Buch, das als

[2] Heinz Stolpe, Die Auffassung des jungen Herder vom Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung. Beiträge zur deutschen Klassik. Herausgegeben von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar. Abhandlungen Bd. 1 (Weimar: Böhlau 1955); 536 S.

Band 1 einer Reihe „Beiträge zur deutschen Klassik" gleichsam mit repräsentativem Charakter auftritt, nichts wesentlich Neues. Dabei ist es dem Verfasser offensichtlich gerade um die soziologische Betrachtung gegangen und Herder dafür mehr Anlaß als Gegenstand gewesen. Daß kapitelweise von Herder gar nicht die Rede ist, wäre zu vertreten, wenn die sachliche Beziehung stets deutlich bliebe, denn soziologische Analysen sind auf vorherige Synthese vielfältiger Lebenszusammenhänge angewiesen. Was aber Stolpe anstrebt, ist die Rückführung der literarischen Bewegung der 1775er Jahre in Deutschland auf das Grundschema eines ökonomisch-sozialen Geschichtsprozesses, wie ihn seine politische Weltanschauung versteht. Wenn dabei — nicht ohne Berechtigung — der Sturm und Drang (dem der junge Herder ohne Einschränkung zugerechnet wird) als literarischer Ausdruck der vorrevolutionären Aufschwungsphase erscheint, so interessiert den Vf. nicht eigentlich der „literarische Ausdruck", sondern der Klassenkampf, der sich in ihm spiegeln soll und der mit ebenso simpler Psychologie wie Soziologie und einem stattlichen Aufwand ideologisch-sprachlicher Barbarismen interpretiert wird. „Erleichtert" wird dieses Beginnen durch eine unzureichende Kenntnis der Geschichte der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts und weitgehendes Außerachtlassen der neueren „bürgerlichen" historischen und literarhistorischen Forschung. (In der Literaturgeschichte mit Scherer und R. M. Meyer aufzuhören, von Franz Schulz nichts zu wissen, Stadelmanns „Historischer Sinn bei Herder" nicht einmal zu nennen, lang und breit über England im 18. Jahrhundert zu reden, ohne ein neueres historisches englisches Werk zu nennen — ebensowenig über Dänemark und Frankreich —, statt dessen aber Marx zu zitieren, für die preußische Geschichte sich auf Mehrings „Lessinglegende" und für die russische fast allein auf die Pankratowa zu stützen — alles das kann kaum als fachliche Empfehlung dienen, ebensowenig das Gewimmel von ungenauen Zitaten, Titel-, Jahres- und Seitenangaben). Der Gebrauch des Autoritätenzitats statt des Quellenbelegs wirkt in einem wissenschaftlichen Werk doppelt anstößig; was aber die Belege angeht, so möge die Frage für viele stehen, ob es der Verf. selbst für genügend hält, als Gewährsmann für die kirchlich-religiösen Zustände Süddeutschlands den redseligen Berliner Reisenden Friedrich Nicolai heranzuziehen?

Hat man sich über solche Mängel, die doch nicht nur äußerlich sind, hinweggesetzt, stellt man ferner in Rechnung, daß ideologische Verdächtigung und quasineutrale Unterscheidung von falschem subjektiven Bewußtsein des Einzelnen und objektiven allgemeinen Verhältnissen ebenso zu den Formen dieses Denkens gehört wie die ständige Polemik, dann wird man dem Buch Stolpes doch ein gewisses Verdienst zuerkennen. Um den jungen Herder hat sich die bisherige Forschung zwar mehr, als es bei St. den Anschein hat, aber doch nicht genug bemüht; und wenn auch Stadelmann die Grundzüge der Herderschen Mittelalter-Auffassung — wie wir meinen richtig — skizziert hat, so war von ihrer genaueren Her-

ausarbeitung, von der Frage nach ihrer Bedeutung für das Aufbrechen des geschichtlichen Sinns und für Herders Denken überhaupt doch noch reicher Gewinn zu erwarten. St. aber isoliert seinen Gegenstand, die Mittelalter-Auffassung, völlig, um sie dann als „typisches Produkt der Ideologie des plebejischen Flügels der deutschen bürgerlichen Emanzipationsbewegung in ihrer unmittelbar vorrevolutionären Aufschwungsphase" historisch einzuordnen. Diese Einordnung in die sozial- und bewußtseinsgeschichtlichen Zusammenhänge wird mit erheblichem Aufwand vorgenommen. Mehr noch als die z. T. instruktiven Schilderungen der Rigaer und Bückeburger Verhältnisse und der Stellung Herders in ihnen ist es die Frage nach der Position der jungen bürgerlichen Intelligenz in der damaligen Gesellschaft überhaupt, die Interesse erweckt. Überlegenswert ist, was St. zum Problem der „Traditionswahl", also des Antreffens und Aufgreifens von „vorgeformtem ideologischen Material" sagt. Herder übernimmt zunächst die „Utopie von der allseitigen Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit in den gesellschaftlichen Urzuständen", wie sie in England von Blackwell, Ferguson u. a., in Frankreich von Rousseau entwickelt worden war, und weiter die Idee einer allgemeinen Freiheit als Ablehnung der gegenwärtigen Misere des „Feudalabsolutismus" und als Ausbruch in eine vergangene bessere Zeit, die er im sog. „Bardenzeitalter" fand. Dieses zum Gipfel aller menschlichen Gesittung zu erheben, hindert ihn indes sein Entwicklungsbegriff, der sich voll ausgebildet haben soll beim Studium der Entstehung der feudalistischen Unterdrückung und der Korrumpierung der Religion zur wichtigsten Stütze des weltlichen Despotismus. Vielmehr wird das Bardenzeitalter als harmonische Kindheitsepoche der Menschheit verstanden, die sich nicht im gradlinigen Fortschritt weiterbewegt, sondern im Mittelalter zeitweilig rückläufig und verworren ist.

In Riga erscheint Herder das Mittelalter im dunklen Schatten des geistlichen Despotismus, wobei allerdings — veranlaßt durch eine im Hinblick auf die pseudoliberale Katharina II. entzündete positivere Bewertung des aufgeklärten Absolutismus — auf eine Gestalt wie den Hohenstaufen Friedrich II. helleres Licht fällt. In der Auseinandersetzung mit den Klotzianern und im Bestreben, die Überwindungsmöglichkeiten der „deutschen Misere" zu erkennen, gelangt Herder dann zur tieferen Einsicht auch in die historische Notwendigkeit des Mittelalters, in dem die Städte als Ausgangsort der Entwicklung zur bürgerlichen Gesellschaft hervorgehoben werden, die in Deutschland durch den Bauernkrieg abgebrochen und nun von der Avantgarde des deutschen Bürgertums, dem Sturm und Drang, fortzuführen war. Im Gegensatz zur älteren Aufklärung mit ihrem starken gelehrten und moraldidaktischen Zug appellierte er an die Kräfte des Gemüts, den praktischen Tatsinn und die schöpferischen Kräfte des niederen Volkes. Herder war sein größter Bahnbrecher.

In Bückeburg, so sagt St., nimmt Herders Mittelalterauffassung einen „antifeudal-absolutistischen, spezifisch plebejisch-oppositionellen Charakter" an und wird wichtiges Moment in einem Prozeß, der Herder zur Erkenntnis der „Notwendigkeit gesellschaftlicher Revolutionen" und zu einem dialektischen Verständnis des Feudalismus, aber auch der Geschichte überhaupt führt. Das ist der „objektive Wahrheitsgehalt", den St. der Herderschen Mittelalterauffassung bei allen sonstigen Mängeln zuzugestehen bereit und den nachzuweisen sein ganzes Bemühen ist! Ermöglicht worden sei diese Erkenntnis Herder einmal durch den Fäulnisprozeß des Feudalismus, der in Deutschland eben wegen der Rückständigkeit der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse sich reiner als in Westeuropa darstellte, wo die Entfaltung der Burgeoisie den Klassenkampf verschleierte, zum andern durch sein persönliches Parteiergreifen für die „fortschrittlichen Kräfte" in den „gesellschaftlichen Kämpfen" seiner Zeit.

Richtig ist, daß beim jungen Herder, wie in anderer Weise bei Hamann und in gewissem Grade bei der gesamten bürgerlichen Intelligenz jener Umwandlungsepoche, Herkommen, gesellschaftliche Umgebung und Bestreben, einen eigenen, neuen Platz in der Gesellschaft zu erringen, wichtigste Bedingungen der Bewußtseinsentwicklung gewesen sind. Auch sollte man Stolpes Frage weiterverfolgen, wie weit Herder seine schriftstellerische Tätigkeit als Kritik und Tat verstanden hat. Den Sturm und Drang als sozialrevolutionären Aktivismus zu verstehen, schießt dann allerdings weit übers Ziel hinaus; steckt doch gerade in ihm viel l'art pour l'art-Haltung. Verdienstvoll ist die Würdigung der Bardenliteratur von Kretschmann bis Klopstock, wiederum abgesehen von ihrer historisch-dialektischen Einordnung. Der schwerste methodische Mangel des Buches ist die unhistorische Herauspräparierung des Untersuchungsobjektes aus dem Zusammenhang der geistigen Welt Herders, wozu ganz wesentlich das Religiöse gehört, von dem gar nicht gesprochen wird, und auch aus der weiteren Lebensgeschichte Herders, die doch bei der Beurteilung seiner Frühzeit nicht einfach beiseite gelassen werden darf. So verbauen oft auch dort, wo der Verf. Richtiges sieht, Ausklammerungen, Verkürzungen, Vereinfachungen, mangelnde Differenziertheit der Fragestellung und Analyse und Gewalttätigkeit ideologischer Interpretation den Weg zu wirklicher Erkenntnis.

Wie die marxistische Theorie ist Stolpe weit davon entfernt, mit dem simplen Gegensatz von Überbau und Basis zu arbeiten. Die Rolle, die er praktisch dem individuellen Denken und dem Bewußtsein „avantgardistischer" Gruppen zuerkennt, würde auch von der „bürgerlichen" Wissenschaft kaum höher angesetzt werden; der penetrante Eifer aber und die Kurzschlüssigkeit der Rückführung auf den gesellschaftlichen Produktionsprozeß — die etwa in der Beurteilung der kapitalistischen Arbeitsteilung zu grotesken Ergebnissen führt, über die sich vermutlich auch Karl Marx die Haare gerauft hätte —, deckt über die wissenschaftliche

Arbeit einen dicken ideologischen Firnis. Wir sind der Meinung, daß die Frage nach dem Verhältnis zwischen den politisch-sozialen Bedingungen, in denen die Menschen einer Epoche und einer geschichtlich-gesellschaftlichen Gruppe leben, und dem Bewußtsein, das sie davon, von ihrem geschichtlichen Ort, ihrer individuellen und gesellschaftlichen Aufgabe haben, die wichtigste aller historischen Fragen ist, weil sie genau auf die Wirklichkeit des geschichtlichen Lebens zielt. Beantworten aber läßt sie sich nicht von einer vorausgesetzten „richtigen" Konzeption des geschichtlichen Verlaufs her, sondern nur im Aufweis der sozialen, politischen und geistigen Strukturen eines Zeitalters aus der Fülle der Erscheinungen heraus und in ihrem Zusammenwirken. Niemand kann bezweifeln, daß die Jahre 1770—1790 durchzogen sind von einer dynamischen geistigen Bewegung, die mit der Entfaltung des bürgerlichen Selbstbewußtseins und der Suche des gebildeten Bürgertums nach einer sozialen Neubestimmung seiner Position zusammenhängt. Der Zusammenhang aber ist viel zu komplex, als daß er es vertrüge, monokausal verstanden und im Sinne einer revolutionären politischen Fortschrittstheorie interpretiert zu werden.

Ein anderer zentraler Fragenkreis, in den schon Aira Kemiläinens Buch hineinführte, ist mit den Begriffen Nation, Nationalbewußtsein und Nationalismus umrissen. Er ist von hoher Aktualität und steht nach der Katastrophe zweier Weltkriege, die zugleich eine Katastrophe des Nationalismus gewesen ist, auf der Tagesordnung unserer geschichtlichen Selbstbesinnung. Neben den Werken von H. Kohn und E. Lemberg und neben den Studien zum Problem des Nationalstaats in Ostmitteleuropa (Rothfels, Schieder, Conze u. a.) haben vor allem die Aufsätze Reinhard Wittrams, die unter dem Titel *„Das Nationale als europäisches Problem"* [3] gesammelt sind, die deutsche Diskussion gefördert. Es kommt ihnen sachlich zugute, daß der Verfasser als Baltendeutscher das Volkstums- und Nationalitätenproblem aus eigener — oft bitterer — Erfahrung kennt. „Nüchternheit" und „Liebe" — beiden Seiten der Wahrheit will er dienen, und wir wissen wenig Beispiele unserer neueren wissenschaftlichen Literatur, in denen dies so beherrschend, so direkt und doch gebändigt durch das Maß kritischer Forschung, das in allen diesen Beiträgen steckt, deutlich wird.

Vier Überlegungs- und Arbeitsbereiche sind es, mit denen Wittram sich hauptsächlich beschäftigt: die methodische Grundlegung für eine Behandlung des Problems des Nationalen, das Verhältnis von Nationalismus und Säkularisation, das geistes- und sozialgeschichtliche Problem der Tradition und — damit zusammenhängend — die Frage nach der Bedeutung des „Nationalen" in einem Europa, das immer mehr zusammenrückt. — Auch bei Anerkennung der verheerenden Folgen des totalgesetzten Na-

[3] Reinhard Wittram, Das Nationale als europäisches Problem. Beiträge zur Geschichte des Nationalitätsprinzips vornehmlich im 19. Jahrhundert. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1954); 244 S.

tionalismus ist es notwendig, den Ausgang nicht von einem depravierten Nationalbegriff zu nehmen, vielmehr von der Tatsache, daß die Nation in der Neuzeit die vornehmste Gruppenform gewesen und daß die „Verlagerung des seelisch-geistigen Schwerpunktes zum Nationalen" (S. 10) eine der wichtigsten Gegebenheiten der neueren europäischen Geschichte ist, wozu als weiterer Tatbestand das Nebeneinander von zwei Grundauffassungen der Nation, der französischen und der deutschen, komplizierend hinzutritt. Ist der Nationalismus eine „universale Erscheinung", sowohl hinsichtlich seiner Breiten- wie seiner Tiefenwirkung in alle Lebensbereiche hinein, so ist eine vergleichende Betrachtung bei verschiedenen Völkern ebenso gefordert wie die Zusammenschau geistiger, politischer und sozialer Phänomene: „Spezialforschung mit universalem Horizont" (S. 36). Nur so wird man den fördernden oder hemmenden Anteil etwa der Reformation und des Luthertums, der Säkularisation, der Lehren Rousseaus, der Demokratisierung, des Zerfalls der ständischen Welt an der Entwicklung national-konzentrierten Denkens und der Bildung der Nationalstaaten zutreffend bestimmen können.

Noch tieferschürfend und auch hier weit über das spezielle Thema „Nationalismus" hinausführend ist die Abhandlung über Maßstäbe und Urteile in der Geschichtsschreibung Ostmitteleuropas. Nicht so sehr die Lösung von Fragen ist angestrebt, sondern das Erkennen der Fraglichkeit und Fragwürdigkeit von oft gebrauchten Begriffen, Perspektiven, Bewertungen. Wittram exemplifiziert das am Kulturbegriff und seiner Verbindung mit dem Fortschrittsglauben der bürgerlichen Welt; will man ihn heute, zumal in der Ostgeschichtsschreibung, verwenden, so muß er sehr viel weiter differenziert und entmythologisiert werden. Zu überwinden ist auch ein Denken, das in der Berufung auf Kontinuitäten und Konstanten die bleibenden Unterschiede zwischen den Deutschen und den Völkern Ostmitteleuropas einseitig betont. Abgesehen davon, daß die Schicksalsgemeinschaft beider eine geschichtliche Tatsache ist, verlieren die historischen Konstanten in der mobilen Industriegesellschaft ihr Gewicht; den „Zusammenhang des jeweils Gleichzeitigen" (S. 64) mehr in den zu sehr an Längsschnitte gewöhnten Blick zu rücken ist eine Forderung, die gerade hier angebracht ist. Zu überwinden ist schließlich das historische Argumentieren mit moralischen Anklagen und Schuldsprüchen. Die überpersönliche und übermoralische Schuld der Unzulänglichkeit der Menschheit läßt sich nicht historisch beurteilen, die persönlich-sittliche Schuld nur historisch, nicht absolut. Wenn das Böse in der Welt nicht nur eine moralische Kategorie ist, lassen sich die Gegensätze in der Geschichte nicht auf moralische Abmessungen reduzieren. Darum ist es meist eine Vereinfachung, geschichtliche Katastrophen als Wirkungen geschichtlichen Unrechts zu bezeichnen. Dem Historiker geziemt Zurückhaltung; urteilt er aber, so aus eigener Verantwortung. Umso mehr müssen ihn die „Tatsachen" anziehen.

Zum wichtigsten Ertrag des Bandes gehören Wittrams Einzelbeobachtungen und grundsätzliche Bemerkungen zum Verhältnis von Nationalismus und Säkularisation, vor allem in dem großen Aufsatz „Kirche und Nationalismus in der Geschichte des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert". Der Nationalismus ist Ergebnis eines Säkularisationsprozesses, der in Deutschland besonders tiefreichende und verhängnisvolle Wirkungen gehabt hat. Ist er, so erhebt sich die Frage, durch das zu Recht oder Unrecht für so viele spezifisch deutsche Erscheinungen verantwortlich gemachte Luthertum begünstigt worden? W. zeigt, wie in den Befreiungskriegen in erstaunlicher Naivität christliche Heilsverkündigung und nationales Auserwähltheitsbewußtsein, christliche und nationale Deutung der geschichtlichen Situation in einander überfließen, Vaterlands- und Religionsliebe verknüpft werden, patriotische Begeisterung religiös verstanden wird. Die Analyse des Sprachgebrauchs läßt erkennen, wie sich bei der Übertragung mit religiösem Sinngehalt angefüllter Begriffe aus der sakralen Sphäre in die weltlich-politische ein oft kaum bewußter Ideologisierungsprozeß vollzieht. Gleichwohl hat die Annäherung und Vermengung nichts von der simplen Eindeutigkeit, die durch das Schlagwort von Thron und Altar suggeriert wird. Die Politisierung der evangelischen Kirche in Deutschland wird von der Erweckungs- und Bekenntnispredigt verhindert, die dem Druck des Staates entgegentrat und der nationalen Einheitsbewegung gegenüber abstinent blieb. Damit wurde die Kirche weltfremd; war aber, so fragt Wittram, dieser Rückzug für die Wiedergewinnung der Fundamente der Verkündigung nicht notwendig? Rez. neigt dazu, das Bedenkliche dieses Vorgangs etwas mehr zu betonen, denn der Rückzug erfolgte auch gegenüber den sozialen und Bildungsproblemen der Zeit, so daß die evangelische Kirche in der 2. Jahrhunderthälfte auf dem Felde der weltanschaulichen Auseinandersetzung kaum noch anzutreffen war, die Versuche, sie dorthin zurückzubringen aber um so mehr in Unklarheiten stecken blieben, als die bestehende staatliche Ordnung anerkannt und ihr Schutz in Anspruch genommen wurde. — Von 1871 an ist der eigentliche Feind nicht der Nationalismus, sondern das Staatskirchentum, das die Kirche gegen „Ungläubige und Vaterlandslose" einspannen will. Je mehr der zur imperialistischen Machtpolitik ausartende Nationalismus die Politik beherrscht, umso fataler wird das unklare Verhältnis von Staat und Kirche, bis der 1. Weltkrieg nach einer religiös-patriotischen Exaltation mit dem Zusammenbruch des Staates die tiefe Krise bringt. Daß auch jetzt keine klare Lösung erreicht wird, zeigt das traurige Nachspiel der „Deutschen Christen"; dem steht die Radikalität gegenüber, mit der man sich gegen die Verfälschung der Lehre immer wieder erhoben hat.

Voraussetzungen für den modernen Nationalismus waren das Kraftloswerden der traditionellen ständischen, landschaftlichen und staatlichen Verbände und das Vorhandensein einer Schicht von Menschen (das Bürgertum), die sich nicht mehr in ihnen beheimatet fühlten. Erst mit der

Demokratisierung konnten sich nationale Solidaritäten bilden, die aber doch — das wurde bald verspürt — die Integrationskraft kleinräumiger, sozial überschaubarer und klar gegliederter Lebensgemeinschaften nicht erreichten und für alles „Massentümliche" anfällig waren. Entscheidend für die Wirksamkeit des nationalen Prinzips wurde dann seine Verbindung mit der älteren und stärkeren „Machtidee" (S. 83). Die Forderung nach nationaler Freiheit wurde zum Anspruch auf den Gesamtbesitz des Staats, der seinerseits den Titel der Nationalität als höhere Legitimität annahm; und auch die Wendung zur „Realpolitik" wurde vom nationalen Denken mitgemacht, das dann im Darwinismus eine geistige Grundlage fand. Schließlich mißbrauchten totalitäre Staatsführungen den demokratischen Nationalismus, um mit allen Mitteln methodischer Propaganda alle Bevölkerungsschichten vollkommen und für ein ideologisches Ziel zu integrieren. Was können in diesem Prozeß, in dem auch die ständisch-territoriale Welt des „Reiches" untergegangen ist, Traditionen bedeuten? Sie bedürfen als tragende Stütze der Institution (S. 107), sonst verflüchtigen sie sich oder schlagen in Romantik um. Unmißverständlich stellt W. fest: „Nur das, was wir den Zerfall des Abendlandes nennen müssen, hat das moderne Europa, in dem wir alle zu leben verstehen, geschaffen" (S. 90). Aber auch die rapide „Umwertung des Nationalen" ist zu sehen, die Nation ist kein letzter Wert, und „interessanter" als sie sind heute „Macht" und „Religion" (wir würden hinzufügen: und Ideologie, denn auch ihr gegenüber verliert das Nationale an Wert). Das Nationale rückt gleichsam auf die Seite des Landschaftlich-Ständischen, Kleinräumigen, Partikularen, die doch alle zu den „unentbehrlichen Aufbaukräften Europas" gehören (S. 93). „Die Zukunft des Nationalitätsprinzips in Europa wird davon abhängen, ob es sich als Ausdruck der uralten europäischen Mannigfaltigkeit verstehen kann, auf der die Eigenart Europas beruht, ohne den Rang des Glaubensbekenntnisses zu beanspruchen und ohne sich durch den Sog der Ideologien in die allgemeine Auflösung alles gewachsenen Lebens hineinziehen zu lassen" (S. 94).

Weitere Aufsätze zu Einzelfragen der baltischen und russischen Geschichte sind Varianten zu den genannten Hauptthemen; in ihnen entfaltet sich Wittrams intime Kenntnis „Zwischeneuropas", aus dem die von ihm hoch bewerteten Pläne der europäischen Nationalitätenbewegung der 1920/30er Jahre hervorgegangen sind. Der Reichtum der Gedanken läßt das Bedauern darüber verstummen, daß der Verf. seine feinsinnigen Analysen nicht noch mehr auf Westeuropa ausgedehnt und einen Seitenblick auf Italien und Spanien getan hat. — Eine Frage zum Schluß, die nur akzentuieren will, was W. selbst anklingen läßt: Fällt, bei aller Anerkennung der Notwendigkeit des geschichtlichen Verlaufs, nicht doch ein zu dunkler Schatten auf die Säkularisation, die Ablösung alter Gesellschaftsordnungen, die Individualisierung? Sind die durch den Aufruf zu nationaler Solidarität entbundenen „individuellen" und gemeinschaftsbezogenen Kräfte nicht doch insgesamt positiver zu sehen gegenüber der

Tatsache, daß die traditionellen Ordnungskräfte die in Bewegung geratene Gesellschaft und ihr Bewußtsein nicht mehr zu integrieren in der Lage waren? Wenn sich in Deutschland die älteren politischen und ständischen Formationen noch lange Zeit stärker erwiesen, so haben sie die nationalen Ideen doch auch zu lange aufgestaut, als daß sie auf ungefährlichem Wege zu einem ruhigen Besitz und festem Bewußtseinsbestand hätten werden können. So wurde die „nationale Frage" in Mittel- und Osteuropa ausgetragen, als die „soziale Frage" bereits auf der Tagesordnung stand; die Lösung beider gemeinsam aber ist nicht gelungen.

Aus der Schule Wittrams hervorgegangen ist die Studie Wolfgang von Grotes *„Die Entstehung des Nationalbewußtseins in Nordwest-Deutschland 1790—1830"* [4]. Der Titel ist ein wenig irreführend; es handelt sich um die Untersuchung der geistig-sozialen Struktur des kleinen Herzogtums Oldenburg, noch genauer: um den Kreis des aufgeklärten Beamten und Schriftstellers Gerhard Anton von Halem, der doch nur bedingt als repräsentativ für Nordwestdeutschland gelten kann, wenn man das Osnabrück Mösers, das Hannover Rehbergs und Brandes' und das Hamburg Klopstocks, Lessings, Claudius' im Blick behält. Von einem kleinen räumlichen Bereich allgemeine Schlußfolgerungen zu ziehen, hat Gefahren, die der Verf. zwar gesehen, denen er indes nicht immer entgangen ist. Mit Recht setzt er ein mit der sozialgeschichtlich so wichtigen, von der Aufklärung herbeigeführten Gesellschafts- und Bewußtseinskrise, in der eine Bildungsschicht auf der Suche nach einer angemessenen Stellung im sozialen Gefüge dieses ungewollt sprengt und umwandelt. Hier von „Sozialrevolution" zu sprechen (S. 116), greift jedoch zu weit! In dieser Wandlung wird die moderne Nation geboren; ihre Protagonisten sind Männer der neuen bürgerlichen Führungsschicht, die sich als „Weltbürger" empfinden, in der Begründung ihrer nicht mehr von Tradition und Geburt vorgegebenen Bildung auf die Sprache allerdings national sind. Denkt man einerseits noch aristokratisch-elitehaft, so identifiziert man sich, bei gleichzeitiger Absetzung von anderssprachigen Gruppen, zunehmend mit dem Volk — ein Vorgang, der durch die „Verweltlichung des Zeitdenkens" (S. 118) und die Abwendung von der mit der ständischen Ordnung eng liierten Kirche erleichtert wird. Während die spezifisch „bürgerliche", auf den Gedanken der Egalität beruhende Nation als wesentliche Gemeinschaft verstanden wird, wird die ständische Welt immer fremder.

Vor diesem Hintergrund, den v. Gr. auch über das einer Zusammenfassung erlaubte Maß vereinfacht, zeigt sich Oldenburg als ein verhältnismäßig wenig erschüttertes Gebiet, denn die Schichtung entbehrt hier, wo Familie, Dorf, Gemeinde die wichtigsten Lebensgemeinschaften waren, der aufreizenden Schärfen. Die „Weltbürger", die gleichwohl den Versuch

[4] Wolfgang von Grote, Die Entstehung des Nationalbewußtseins in Nordwest-Deutschland 1790—1830. Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 22 (Göttingen: Musterschmidt 1955); 143 S., 11.80 DM.

machten, die engen Verhältnisse aufzulösen, bekümmerten sich wenig um die Folgen ihres Vorhabens; sie suchten den Fortschritt zu höherem nationalen Verantwortungsbewußtsein und bürgerlicher Mitverantwortung durch Erziehung. Wie wenig breit ihre Wirkung war, zeigt der Abstand zwischen der oldenburgischen Bevölkerung und den in einem helleren nationalen Bewußtseinszustand lebenden Franzosen der napoleonischen Besatzung; weder konnten die französischen Ideen durchdringen noch ein nationaler Widerstand sich gegen sie bilden. Auftretende antifranzösische Gefühle haben nichts mit nationalem Bewußtsein zu tun, sie sind „primitiveren" Ursprungs: Abweisung der Fremden. Dennoch ist als Ergebnis der napoleonischen Zeit auch in Oldenburg ein Deutschbewußtsein zu erkennen, das durch alle Schichten reicht, wobei sich das neue politische Gemeinschaftsbewußtsein bei der in „persönlich-dinglichen" Vorstellungen lebenden Landbevölkerung vor allem auf den Landesvater konzentriert, während es sich in den Bildungsschichten auf die abstraktere Vorstellung der „Nation" richtet. — Die verschiedenen Stufen und die Folgen der Nationalisierung sind die gleichen, die Wittram schon aufgezeigt hat: soziale Mobilisierung, Blickwendung auf den Staat als Organisationsform der nationalen Gemeinschaft, Trend zur Massentümlichkeit, Zerfall der Bindungen einer konstanten Gesellschaftsordnung, Umschlagen eines früheren Sendungsbewußtseins in reinen Machtanspruch. v. Gr. kommt zu der Feststellung, daß dem nationalen Rahmen des beginnenden 19. Jahrhunderts kein inneres Leben entsprochen habe; der Versuch, eine tragfähige neue Gesellschaft zu bilden, sei gescheitert und aus der zurückbleibenden Unruhe sei die Flucht in die Masse entstanden. Gestaltlosigkeit und „Massenzug" der modernen Nation aber seien der Entstehungsboden des zerstörerischen übersteigerten Nationalismus.

Ein besonderer Vorzug des Buches ist die desillusionierende Nüchternheit, mit der das pathetische Bild der nationalen Erhebung differenziert wird. Tatsächlich wurde die ländliche Bevölkerung in Deutschland von dem nationalen Denken der Intelligenz kaum erreicht, solange sie noch faktisch und bewußtseinsmäßig in den überkommenen ständischen, landschaftlichen, kirchlichen und territorialstaatlichen Bindungen lebten. Nicht nur die Fürsten waren die Vertreter konservativer und restaurativer Tendenz, sondern — für eine Zeitlang — waren diese in der Bevölkerung selbst verbreitet. Das Bürgertum wurde nach 1815 zunehmend von dem Bewußtsein gedrückt, mit seinem Gedanken der nationalen Solidarität Schiffbruch erlitten zu haben. v. Grotes Untersuchung ist ein gutes Beispiel für die Fruchtbarkeit einer Arbeitsweise, die zur Erfassung von Bewußtseinsinhalten sozial- und geistesgeschichtliche Fragestellung kombiniert. Allerdings — und hier erheben sich Bedenken — haben diese Sicht und das Bestreben nach „entmythologisierender" Nüchternheit hier eine Neigung begünstigt, die persönlich-dinglichen Bindungen der alten ständischen Gesellschaft und ihre Lebendigkeit im ausgehenden 18. Jahrhundert geschichtlich überzubewerten. Was mit ihrer Auflösung und

mit dem Aufstieg der industriellen Gesellschaft verloren gegangen ist, ist heute wohl erkannt; man sollte aber auch den Anschein vermeiden, als ob man, auch in der Kritik, einem Mythos der Gebundenheit, der natürlich-gewachsenen Ordnung huldige. Von ihm her wird man dem Weltbürgertum in seiner positiven Bedeutung für das nach Selbständigkeit suchende deutsche politische Bewußtsein nicht gerecht, was allerdings auch daran leigen mag, daß die Oldenburger Intelligenz nicht eben überzeugende Vertreter dieser Species stellte. Das soziale Problem der Intelligenz überhaupt und der bürgerlichen Bildung hat übrigens noch andere Seiten als hier gezeigt werden. — Solche Einseitigkeiten wären weniger aufgetreten, wenn Verf. ein größeres Untersuchungsfeld gewählt und mehr vergleichend gearbeitet hätte.

Zur geistigen Physiognomie des ausgehenden 18. Jahrhunderts gehört es, daß in den verschiedenen Teilen Deutschlands sich kulturelle Schwerpunkte bilden, von denen weitreichende und tiefdringende Ausstrahlungen ausgehen und die zunehmend mit einander in Verbindung stehen. Zürich, Weimar, Hamburg, Berlin, Königsberg und Riga sind die bekanntesten; einen eigenen Platz daneben nehmen Emkendorf und Münster ein. Nicht so sehr große literarische Werke haben von hier ihren Ausgang genommen; vielmehr sind sie Treffpunkt gebildeter Menschen gewesen, die in Gesprächen und erstaunlich reicher Korrespondenz an sich und ihrer Vervollkommnung arbeiteten. Rationalismus, Pietismus und Empfindsamkeit verbinden sich und führen zu einer Erneuerung persönlich verpflichtenden religiösen Glaubens, der — in kritischer Abwendung von der Aufklärung — auf dem Wege der Erziehung zur Grundlage des individuellen und gesellschaftlichen Lebens werden soll. Dieser Vorgang, der für die religiöse Wendung der Romantik und die christliche Neubelebung des 19. Jahrhunderts wichtig wurde (nicht ihr Ursprung ist!), ist im Einzelnen noch zu wenig erforscht und bekannt. Man muß Erich Trunz dafür danken, daß er begonnen hat, die Nachlaßbestände und Briefwechsel Fürstenbergs, der Fürstin Gallitzin und des sogenannten Kreises von Münster aufarbeiten zu lassen. Ein erster Überblick über Umfang und sich abzeichnende Ereignisse dieser Arbeit liegt nun vor [5].

Von den auch qualitätsmäßig sehr unterschiedlichen Beiträgen seien besonders genannt der recht interessante, wenn auch zu wenig kritische Aufsatz über „Sprickmann, Schwick und die Anfänge des münsterischen Theaters“ (von Johannes Hasenkamp); die materialreiche Untersuchung der Briefe Fürstenbergs an Amalie Gallitzin 1781 bis 1801 „Fürstenberg über die politischen und militärischen Ereignisse seiner Zeit“ (von Ernst Marquardt), der allerdings nicht recht deutlich werden läßt, welche Rolle politische Dinge für Fürstenberg eigentlich gespielt haben. Erich Trunz berichtet interessant über Clauers Fürstenberg-Büste, Waltraud Foitzik

[5] Fürstenberg, Fürstin Gallitzin und ihr Kreis. Quellen und Forschungen, zusammengestellt von Erich Trunz. (Heft 1 des 33. Bandes der Zeitschrift „Westfalen“; als Sonderausgabe Münster: Aschendorff 1955); 108 S., 9,80 DM.

referiert über die „Lektüre der Dichtung auf Fürstenbergs Schulen". Der einleitende Aufsatz von Trunz über „Handschriftliche Quellen zur Geschichte des westfälischen Geisteslebens im 18. Jahrhundert" hat methodisch grundsätzliche Bedeutung in dem Hinweis auf den Brief als Quelle und auf die noch ungehobenen Schätze der Nachlässe und Korrespondenzen gerade von Geistern zweiten und dritten Grades, die gleichwohl nicht unbedeutend sind, wenn man Geistesgeschichte nicht als Gratwanderung von einer Bergspitze zur andern versteht. Kritische Bedenken aber erheben sich gegen die sachliche wie rangmäßige Einordnung des Kreises von Münster in die deutsche Geistes- und Literaturgeschichte. Erscheint es schon einseitig, die Romantik durch die „Rückwendung zur Kirche" zu charakterisieren — was doch nur e i n e Erscheinung unter anderen, wenn auch eine entscheidende, gewesen ist —, so halten wir es vollends für gewagt, die Rückführung der Fürstin Gallitzin in das kirchliche Leben durch Fürstenberg (1785) und Brentanos Verlassen Westfalens nach dem Tode der Katharina Emmerich (1824) als Anfangs- und Enddaten der Romantik zu setzen und damit Westfalen gleichsam eine Bedeutung zuzuweisen, die es für die Romantik als Gesamterscheinung nicht gehabt hat. Ebenso wird man die Frage erheben müssen, ob Stolbergs religiösen Schriften und Brentanos „Bitterem Leiden unseres Herrn nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich" wirklich der Rang „großer literarischer Werke" zukommt. Werden hier nicht die Maßstäbe verschoben? Im übrigen halten wir den Zweifel für berechtigt, den Clemens Heselhaus in der Besprechung des Buches von Pierre Brachin „Le Cercle de Munster" im vorliegenden Heft erhebt (S. 102), ob Stolbergs Spätwerk als literarisches Vermächtnis des Gallitzinkreises gelten könne. Auch seiner Abhebung der Erziehungsreform Fürstenbergs und Overbergs von dem Geiste des Salons der Gallitzin und seiner Forderung, die Bedeutung des Kreises von Münster stärker in seiner Wirkung auf Erziehung und Bildung als in den literarischen Ergebnissen zu sehen, schließen wir uns an. — Besondere Erwähnung verdient schließlich der nach Gegenstand und Durchführung interessanteste Beitrag des Heftes, „Hamann in Münster" von Karlfried Gründer. In gewisser Weise — und das charakterisiert doch wieder die Spannweite der Sammlung — erscheint hier neben Trunz und Heselhaus eine dritte Ausdeutung der Bedeutung des Kreises von Münster. Der „erratische Block" und „wahrste Christ" Hamann, der in den Kreis schöner Seelen einbricht, — der lutherische Zöllner ist es, der die katholische Fürstin auf ihrem Weg in die Tiefen des Glaubens ans Ziel bringt, das sie in i h r e r Kirche findet (S. 89). Gründer bestimmt den geistesgeschichtlichen Charakter des Kreises von Münster im Übergang von Aufklärung und Empfindsamkeit zur Romantik (unter Umgehung der Klassik) als „katholische Variante des Pietismus". Wenn man auch in Münster Hamanns religiöses Problem kaum sah, wenn er hier nur als Mann des Glaubens wirkte, so glaubt G. doch, in der Begegnung Hamanns mit Münster ein

„ökumenisches Ereignis" sehen zu dürfen. — Mit Bedauern vermißt man einen Beitrag über Overberg[5a].

Die Frage nach den sozialen Bedingungen geistiger Phänomene führt über die Einzelnen, die sie zur Artikulation bringen. Gerade der Zeitraum um 1800 mit seinen bedeutenden politischen und sozialen Umgestaltungen zeigt einen Reichtum an Persönlichkeiten wie keine andere Epoche der deutschen Geschichte. In ihnen verknüpft sich Individuelles mit dem Allgemeinen der Zeit; in den Krisen ihres Lebens spiegeln sich die Spannungen der Jahrhundertwende. Im Übergang von erstarrten, nicht mehr tragfähigen und zerfallenden Formen des sozialen Lebens und des Bewußtseins, die nun weithin erst recht und mit Willen festgehalten werden, zu einer noch in weiter Ferne liegenden, noch nicht abzusehenden und durch das Beispiel revolutionärer Forcierung schwer belasteten Neuintegration der Gesellschaft wird der individuelle Bewußtseinsprozeß geradezu in den Mittelpunkt der geschichtlichen Entwicklung gestoßen. Es gibt, so möchten wir vermuten, Epochen gesellschaftlicher Ausformung, deren „kollektives" Bewußtsein generalisierend und typologisch einigermaßen zutreffend beschrieben werden kann und deren Wirklichkeit von dorther weitgehend zu verstehen ist. Andere hingegen, die durch stärkere soziale Bewegtheit gekennzeichnet sind, erschließen sich in ihrer Vielfalt und Vielschichtigkeit eher auf dem methodischen Wege der Analyse von individuellen Bewußtseinsinhalten und ihren Beziehungen zu den politisch-sozialen Verhältnissen.

Der Blick, der sich auf die Umgestaltung Deutschlands um 1800 richtet, fällt unwillkürlich und von einer auffällig ungebrochenen Bildungstradition gelenkt auf den Freiherrn vom Stein: treibende Kraft der Erneuerung, Mann der Verantwortung, da jeder die Verantwortung scheute, großer politischer Charakter in der unlöslichen Verbindung von Politik und Moral. Wie reizvoll, den eigenen Lebensbericht eines solchen Mannes zu lesen! Schon lange war die „Autobiographie", die Stein auf Wunsch des Kronprinzen Ludwig von Bayern 1823 geschrieben hat, bekannt, allerdings nur nach der Fassung des Entwurfs. Nun hat Kurt von Raumer die ebenfalls eigenhändige Reinschrift, die bisher als verloren galt, im Münchener Geh. Hausarchiv aufgefunden, ausgezeichnet kommentiert und mit einer ebenso einfühlsamen und tiefschürfenden wie historisch weiträumigen Einleitung versehen[6]. „Unermüdliches Streben nach dem klarsten und richtigsten Ausdruck" (S. 20), nach treffender Nuancierung, Präzisierung der Aussage, Abstoßung sprachlicher Schlacken und darstellerischen Ballastes haben Stein zu zahlreichen Verbesserungen gegenüber dem Entwurf veranlaßt, deren teil-

[5a] S. jetzt Siegfried Sudhof, Die Anfänge von Overbergs Tätigkeit in Münster. Vjschr. f. wiss. Pädagogik 24 (1958) S. 48—54.

[6] Kurt von Raumer, Die Autobiographie des Freiherrn vom Stein. (Sonderdruck aus „Westfälische Forschungen" VII, 1954; 2. Aufl. Münster: Aschendorff 1955); 52 S., 3,50 DM.

weise Geringfügigkeit sprechender Beweis für die bei aller Schnelligkeit der Abfassung angewandte Sorgfalt ist. Neben solchen stilistischen Abweichungen fehlen auch nicht die schwerer wiegenden, in denen sich das Bemühen zeigt, die Motivationen berichteter Handlungen und Ereignisse deutlicher zu machen, Gegnern größere Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, Heftigkeiten abzuschwächen und sachlicher zu werden. „Ins Ungewöhnliche und Monumentale gesteigerter Amtsstil" (S. 19) charakterisiert v. R. die innere und äußere Form des knappen Lebensberichtes eines Mannes, in dem Selbstbewußtsein und Bescheidenheit sich zu einer sittlichen Höhe gesteigert hatten, von der er, in echter Unabhängigkeit, sich und sein Handeln in den großen Gang der bewegten Geschichte seiner Zeit eingeordnet sehen konnte. Diese Geschichte eines Geschäftslebens — wie Stein selber im Entwurf seine Absicht genannt hatte — kann in der Geschichte der Autobiographie allenfalls mit den „Kommentarien" Karls V. verglichen werden.

Was aufmerksames Lesen in und zwischen den Zeilen aus den wenigen Seiten herauszuholen vermag und welche Aussagekraft sie bekommen, wenn eine adäquate Interpretation sie aus dem geschichtlichen Zusammenhang deutet, aus dem sie entstanden, das zeigt die Einleitung des Herausgebers, die in all ihrer Kürze ein Muster biographischer Skizzierung ist. „Zwei völlig entgegengesetzte Grundtendenzen" erkennt v. Raumer in der Autobiographie Steins, die zugleich Grundtendenzen seines Wesens sind: die Vorliebe, ja Leidenschaft für die „facts", für den fast aktenmäßigen Bericht; auf der anderen Seite einen starken politischen Wirkungswillen, „der seine vulkanische Kraft dadurch noch vermehrt, daß er das Moralische in die Politik einbezieht" und moralistisch über die Politik reflektiert. Darum ist die Autobiographie als „Paradigma" zu verstehen; beispielhaft für ein „politisches" Leben, das dem Dienst für Staat und Nation gewidmet ist.

An dem Freiherrn vom Stein, an Ranke und an Bismarck versucht Wilhelm Mommsen die „politische und soziale Bewegung des 19. Jahrhunderts" zu charakterisieren[7]. Nach umfangreichen, schon vor dem 2. Weltkrieg begonnenen Vorarbeiten, und nachdem er mit seinen Büchern über die politischen Anschauungen Goethes und über Größe und Versagen des deutschen Bürgertums 1848 bereits Teilergebnisse vorgelegt hat, gibt M. nun eine Art vorläufiger Zusammenfassung. An Stein, Ranke und Bismarck läßt sich gewiß viel von der „Problematik" der deutschen politischen Ideengeschichte des 19. Jahrhunderts zeigen, sind sie aber wirklich dafür repräsentativ? Gewiß: Stein nennen, heißt die große Reform und die deutsche Erhebung gegen Napoleon berufen; aber war seine Stellung zur „deutschen Frage" charakteristisch für breite Teile des deutschen Volkes? Bismarcks Lösung der deutschen Frage hat die

[7] Wilhelm Mommsen, Stein, Ranke, Bismarck. Ein Beitrag zur politischen und sozialen Bewegung des 19. Jahrhunderts. (München: Bruckmann 1954); 303 S., 14,80 DM.

2. Jahrhunderthälfte bestimmt und ist — nachträglich — begeistert gefeiert worden; aber für wen war sie repräsentativ? Und Rankes Stellung ist weder für das weithin liberale Bürgertum, noch für konservative Kreise kennzeichnend gewesen. Eine weitere Vorfrage. Darf man eine Untersuchung der politischen und sozialen Bewegung so sehr, wie es der Verf. tut, auf die „deutsche Frage" konzentrieren und beschränken? Die wissenschaftliche Interessensituation, aus der diese Arbeit ihren Impuls hat, ist selbst auf dem Wege, historisch zu werden, wie auch das Bestreben, den Gegensatz von „großdeutscher" und „kleindeutscher" Betrachtung zu überwinden, zu selbstverständlich ist, um es noch betont hervorzuheben.

Auch ein methodisches Bedenken kann nicht verschwiegen werden. So legitim es ist, den Zugang zu politischen und sozialen Anschauungen mit den Mitteln der Wortgeschichte zu suchen, so müssen gerade hierbei Isolierungen, Vergröberungen und jeder Schematismus vermieden und die Begriffe in ihrem geistes- und sozialgeschichtlichen „Zusammenhang" (hier mehr noch horizontal im Sinne der Gleichzeitigkeit verstanden als vertikal im Sinne historischer Kontinuität) wie im Kontext eines individuellen Bewußtseins gesehen werden. Das gilt insbesondere gegenüber Epochen, die nicht von festen ideologischen Begriffssystemen beherrscht sind, und gegenüber Personen, die so wenig Theoretiker waren, so sehr aber konkret und selbständig dachten wie Stein, Ranke und Bismarck. Der Befund, daß beim jungen Stein ein „universalistischer" Reichsbegriff nicht vorkommt, ist nicht schon der Beweis dafür, daß er kein „ursprüngliches, auf seiner Herkunft beruhendes, durch Geburt und Tradition gegebenes Reichsbewußtsein" besessen habe. Sollte nicht vielmehr für einen jungen Mann aus reichsritterschaftlichem, vielfach mit den Institutionen des Reiches verbundenem Hause, der in Göttingen Reichsrecht und -historie studierte und den der juristische Ausbildungsweg von Wetzlar über Regensburg nach Wien führte, „Reichsbewußtsein" einfach selbstverständlich gewesen sein? Der junge Stein hat sein Reichsrittertum nicht hervorgekehrt, zumindest nicht in seinen Briefen, aber es gibt keinen Grund, daran zu zweifeln, daß das Bild von der Reichsritterschaft, das der Brief an die Tochter Henriette vom 8. September 1819 entwirft, nicht auch das seiner Jugend gewesen ist. Stein erscheint uns als prägnantes Beispiel für eine gar nicht seltene Erscheinung: daß latent Vorhandenes erst durch Infragestellung herausgefordert und bewußt artikuliert wird. Was Steins Sprache, insbesondere seine Verwendung von Begriffen wie Volk, Vaterland, Nation anlangt, so wäre stärker zu berücksichtigen, wie sehr sie beweglich, gegenwarts- und aufgabenbezogen und von moralisch-pädagogischen Elementen mitbestimmt ist. Seine Gesellschaftsauffassung war sicher nicht „sozial" im späteren Sinne, aber nicht starr restaurativ. Freies Eigentum zur gesellschaftlichen Ordnungsprinzip zu machen ist ein Gedanke, der vor dem Hintergrund der sozialen Mobilisierung und der Erfahrungen der Französischen Revolution gesehen und in den

Zusammenhang der nationalpädagogischen Ideen Steins gestellt werden muß. Mommsen betont, daß Stein nicht an den Maßstäben des Nationalstaates und der demokratisch-egalitären Gesellschaft zu messen ist; das wäre aber noch deutlicher geworden, wenn das Alteuropäische in Stein, seine Verwurzelung im 18. Jahrhundert und in dessen Moralismus stärker hervorgehoben worden wäre. — Mit Recht wird Ranke in stärkerer Verbindung mit der „Goethezeit" als mit dem Zeitalter Bismarcks gesehen, sein Reichsbegriff mehr zurück- als zum 2. Reich vorausweisend gekennzeichnet und festgestellt, daß sein Preußentum nicht das der Machtpolitik gewesen ist. Sein Verhältnis zu Preußen war indes noch vielschichtiger, als hier gezeigt wird, und ebenso seine Beurteilung Österreichs, die doch nicht nur durch die Höherwertung von Protestantismus und Preußentum bestimmt wurde. — Im Bismarckabschnitt — übrigens dem am besten geschriebenen des Buches, vor allem in der Darstellung der Außenpolitik — kompliziert sich das Problem der Begriffsanalyse insofern, als Bismarck, wie M. zeigt, mehr als Stein und Ranke im Gebrauch seiner Worte auf den Augenblick, die „faktische Situation", bezogen ist und gern pointiert. Bismarck gegen die „großdeutsche" Beanspruchung (Schüßler) zu verteidigen, erscheint heute kaum sehr dringlich, wogegen das Europäische am Staatsmann Bismarck hätte stärker hervorgehoben werden dürfen. Auffallend ist, daß von Bismarcks Stellung zur „sozialen Frage" nichts gesagt wird, wie denn überhaupt die „soziale Bewegung", von der der Verfasser ja auch reden wollte, in seinem Buch recht kurz kommt.

Abgeschlossen wird das Buch durch ein Kapitel „Zur Beurteilung des politischen und sozialen Denkens im 19. Jahrhundert", das der Verfasser selbst als Arbeitsprogramm bezeichnet. Mit Recht wendet er sich dagegen, daß, von 1871 her gesehen, eine zu problemlose Linie vom Weltbürgertum zum Nationalstaat in der Erstreckung von Stein über Ranke zu Bismarck gezogen wird. Ebenso richtig ist die kritische Beleuchtung der Begriffe „liberal" und „konservativ", „Aufklärung" und „Romantik" und vor allem ihrer gegenseitigen Zuordnung. Obgleich alle politischen Gruppen des beginnenden Jahrhunderts in der Ablehnung des absolutistischen Machtstaates sich einig waren, und trotz gemeinsamen Gedankenguts mit den westeuropäischen Ländern verlief die deutsche Entwicklung anders als dort, wo die neuen politischen Ideen in bestehende Nationalstaaten einfließen konnten. In Deutschland verband sich für drei Generationen der Gedanke innenpolitischer Freiheit mit dem der erst zu schaffenden Einheit — eine Verdoppelung der Schwierigkeiten, aus der M. das weitgehende Versagen des deutschen Liberalismus und Bürgertums erklärt (S. 261). Hierzu bringt er treffende Beobachtungen, so diejenige, daß der Liberalismus die traditionelle deutsche Staatengewalt weitgehend übernommen und nur versucht habe, sie im Sinne der konstitutionellen Monarchie zu modifizieren. Den Vorwurf, in Deutschland sei man in der Alternative extremer Individualismus oder Staatsvergottung steckenge-

blieben, schwächt M. ab; in den wichtigeren Gruppen sei das Verhältnis von Staat und Individuum immer als das einer gesunden Spannung verstanden worden. Entscheidend für die Einheitsbewegung sei gewesen, daß sie zwar Wunschträume aber kein Bild der politischen Wirklichkeit besessen habe[8]. Richtig gesehen ist die Bedeutung des konfessionellen Gegensatzes für das politische Denken auch des 19. Jahrhunderts, wenngleich Bemerkungen wie die, daß in der Paulskirche katholisch und großdeutsch, protestantisch und kleindeutsch weitgehend identisch gewesen seien oder daß Ranke protestantisch gleich deutsch gesetzt habe, zu unscharf sind. — Als entscheidend sieht M. es an, daß der Einheitsbewegung „fast völlig" solche Pläne gefehlt hätten, „die Einheit und Vielheit verbinden und eine echte und radikale Neugliederung erreichen wollten, die die alten staatlichen Grenzen überwand". Nur eine „tiefgreifende Revolution" hätte die Bindungen an die einzelstaatliche Vergangenheit lösen können; dazu aber hätten dem Bürgertum die Voraussetzungen gefehlt, während Bismarck zu „radikaler Erschütterung" bereit war, weil er glaubte, sie in Grenzen halten zu können. Damit stößt M. an das vieldiskutierte Problem der versäumten, der fehlenden modernen Revolution in Deutschland, ohne über das hinauszugehen, was er dazu schon in seinem Buch über 1848 gesagt hat.

Das gilt im wesentlichen auch bei Beantwortung der Frage nach dem sozialen Substrat der Einheitsbewegung. Wir sind ein wenig skeptisch gegenüber der betonten Hervorhebung des unpolitischen Sinns des deutschen Bürgertums, zumal dann, wenn dafür seine Bildungsinteressen verantwortlich gemacht werden. Daß die Einheitsbewegung von einem „Bildungserlebnis" ausging, hat u. a. zu einer falschen Einschätzung der politischen Wirklichkeit geführt; diese Tatsache aber an sich schon als Schwächemoment zu bewerten und aus der Überschätzung der Bildung für das politische Leben einen Vorwurf zu machen, geht ein wenig an dem entscheidenden Problem vorbei: an der Vermittlung zwischen Bewußtsein und politisch-sozialen Verhältnissen durch die Möglichkeit praktisch-politischen Handelns. In ihrem Mißlingen gründet das von M. hervorgehobene weitgehende Fehlen einer bürgerlichen politischen Führungsschicht, die an die Stelle des Adels treten konnte; was an Anfängen da war, wurde von Bismarck verbraucht. Noch verhängnisvoller war es, wie M. betont, daß die Aktivierung des Volkes beim Bürgertum und dieses selber in Privilegien stecken blieb, wodurch die Masse des 4. Standes gleichsam in Staatsfeindschaft und Klassenkampf hineingetrieben wurde.

Mommsens Hauptthese vom Versagen des Bürgertums bedarf noch breiterer sozialgeschichtlicher Abstützung. Für die deutsche Geschichte ist es entscheidend gewesen, daß ihr die Epoche bürgerlicher politischer

[8] Dazu neuerdings die vorzügliche, sehr kritische Untersuchung von Wolfgang Hock, Liberales Denken im Zeitalter der Paulskirche. Droysen und die Frankfurter Mitte. Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung Bd. 2 (Münster: Aschendorff 1957).

Verantwortung, eines Bürgerkönigtums und einer bürgerlichen Demokratie gefehlt hat. Der Versuch der bürgerlichen Revolution 1848 scheiterte nicht nur an den alten Gewalten, sondern war bereits eingeholt von der drohenden sozialen Revolution; 1918 ist es schon nicht mehr das Bürgertum, das die Revolution „macht", sondern die kleinbürgerlich modifizierte Sozialdemokratie, die von gewissen Kreisen des geistig auf 1848 zurückgehenden Bildungsbürgertums unterstützt, von den breiten Schichten des „nationalen" Bürgertums aber abgelehnt wird. Die „deutsche Lösung" der konstitutionellen Monarchie zwischen 1871 und 1918 hätte nur dann Bestand haben können, wenn ein starkes bürgerliches nationaldemokratisches Element in sie eingegangen wäre und seine auch sozial ausgleichende Funktion hätte entfalten können. 1918 waren gerade die mittleren Schichten, von denen in ganz Europa im 19. Jahrhundert die politische Existenz der Staaten beim Übergang zur industriellen Gesellschaft abhing, nicht mehr bereit, die zusammenbrechende Monarchie zu verteidigen, zum großen Teil aber ebensowenig, den neuen Staat von Weimar zu unterstützen. Hatten sie sich im Bismarckreich sozial etabliert, so doch politisch in ihm keine rechte Heimat gefunden bzw. sich akkomodiert. Gleichsam das Spiegelbild davon ist die innere Zerspaltung und Auflösung des Liberalismus seit 1848, der (wie Th. Schieder gezeigt hat) immer mehr von einer breiten nationalen Bewegung zur Interessenpartei wurde. Daran ist Bismarcks Politik nicht schuldlos; die tieferen Gründe aber liegen, wie gesagt, in der Bewußtseinsstruktur des Bürgertums, dem die Versöhnung von Idee und Wirklichkeit nicht gelang und das zudem in weiten Teilen von dem — durch nationales Sendungsbewußtsein verstärkten — Streben von einer eigenständigen nicht-revolutionären deutschen Form politischer Gestaltung beherrscht war und darin von der Wissenschaft unterstützt wurde! — M. spricht von diesen Dingen, sie müssen allerdings noch schärfer herausgearbeitet werden.

Wie die Untersuchung des politischen Denkens in Deutschland im 19. Jahrhundert immer wieder auf die Zeit um 1800 zurückführt, so auch die des historischen Denkens. Darum hat Carl Hinrichs seiner Analyse von Rankes „historischer Konzeption, die immer nur eine universalhistorische gewesen ist", eine eindringliche Durchleuchtung der „Geschichtstheologie" von Herder bis zu Schelling und Hegel zugrunde gelegt[9]. Sie konzentriert sich auf den Gedankenstrom des Neuplatonismus und auf dessen repräsentatives Symbol, den Prometheusmythos. Von hier aus wird — in bestechender Entfaltung des Symbolgehalts — der Zugang zu dem komplexen Gedankenzusammenhang gewonnen, der von den verschiedensten Seiten unter verschiedenen Aspekten als „Religion des deutschen Idealismus", als „Weltanschauung des Historismus", als

[9] Carl Hinrichs, Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit. Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 19 (Göttingen: Musterschmidt 1954); 254 S., 19,80 DM.

letzte Theologie der Geschichte, als Polarität von Klassik und Romantik zu deuten versucht worden ist. Im Anschluß an Korff versteht auch Hinrichs das große deutsche Dichten und Denken der Epoche um 1800 als symbolisch-mythologische Aussage eines „religiösen Weltgefühls". Natur und Geist, Universum und Individuum werden als eines empfunden, als ein Lebendiges, das aus dem ewigen Urleben sich entfaltet in einem großen Emanationsprozeß, der in der Seele des Künstlers als Schöpferkraft wirkt, mit der er an der Schöpferkraft Gottes teilhat. — Die Bedeutung des Neuplatonismus (dessen europäische Geschichte vor Shaftesbury einmal geschrieben werden müßte) für Klassik und Romantik ist von der neueren Literaturhistorie hervorgehoben worden; Friedrich Meinecke hat ihn als wesentliches Element des „Historismus" erkannt. Hinrichs sieht in ihm die ideengeschichtliche Grundlage des Universalismus, des Identitäts- und Organismusdenkens, der Ästhetik und des Geschichtsdenkens der „Goethezeit". Die Anschauung, daß jedes Einzelphänomen Ausdruck des Ganzen, das Ganze eine große werdende Harmonie ist, liegt der romantischen Universalpoesie ebenso zugrunde wie der Idee einer Universalgeschichte, die „vom Absoluten durch die äußerste Entfremdung zurück zum Absoluten" (S. 36) ihren Lauf nimmt und in sich Fortschritt und Rückkehr verknüpft. In ihr geschieht, was im Prometheusmythos symbolisiert ist: der Abfall, die Entfremdung der Menschheit vom ewigen Ursprung des ungeteilten Lebens und des „Urmonotheismus" und die Erlösung durch Christus (Herakles). — Hinrichs ist nicht der Gefahr erlegen, in der Rückführung der Ideenfülle der Epoche um 1800 ungeschichtlich zu vereinfachen, sondern zeigt die zahllosen Modifikationen des Emanationsgedankens. Dieser bleibt aber tragendes Element bis hin zu Schelling, für den das Absolute erst im ganzen kosmologischen und theogonischen Prozeß, der sich im Bewußtsein der Menschen vollendet, hervortritt. Nur Hegel schlägt einen andern Weg ein, den der weltgeschichtlichen Dialektik, die von der bloßen „Realmöglichkeit" des Absoluten bis zu seiner Verwirklichung als vernünftiger Prozeß sich vollzieht und in der der Mythos nur Stufe, Durchgang ist. Auch diese Konzeption gehört aufs engste zum Geschichtsdenken der Goethezeit und versteht ihr Verhältnis zu ihm selbst als ein dialektisches — und sie ist wohl tatsächlich, wie Löwith gezeigt hat, das Ende der christlich-abendländischen Geschichtstheologie.

Rankes universalhistorisches Denken wurzelt im Zeitalter Goethes; sein Ziel ist die Vermählung des Empirischen mit der Idee; seine große Frage zielt auf das Verhältnis Gottes zur geschichtlichen Welt, anders: des Allgemeinen zum Besonderen. Vier Führer hatte, wie H. zeigt, Ranke bei der Entwicklung seiner Auffassungen: Luther, Fichte, Goethe und das neuplatonische Denken. Ganz persönlich und einzigartig aber ist die Verbindung von Luthertum einerseits und idealistischer Philosophie und romantischem Historismus andererseits, die bei ihm erscheint; ebenso persönlich und überzeugend ist der Impuls, aus dem sich Ranke von der

Theologie zur Geschichte wendet, nämlich das Bestreben, Gott aus der Geschichte zu erkennen. Geschichte als Offenbarung Gottes, diesen neuplatonisch-christlichen Gedanken baut Ranke in einer Weise aus, die ihn von Hegel, aber auch von Schelling unterscheidet, an dessen Philosophie der Offenbarung H. vielleicht Ranke etwas zu nahe heranrückt[10]. „Ranke hat auf dem von der gesamten Goethezeit gelegten Grunde den Schritt von der apriorischen geschichtsphilosophischen Spekulation zu der vom empirischen historischen Objekt ausgehenden, aber doch weiterhin an bestimmte philosophisch-weltanschauliche Voraussetzungen gebundenen Geschichtsschreibung vollzogen" (S. 162). Entwicklung ist für ihn die Folge gleichberechtigter Erscheinungsformen der allem geschichtlichen Leben zugrundeliegenden Idee, die in ihrer zukünftigen Vollständigkeit die Offenbarung des Ganzen ergeben; sie ist zugleich jeweils individuelle Entwicklung. Entwicklung und Individualität werden aufeinander bezogene Leitbegriffe in Rankes Geschichtsdenken, das der Besonderheit des Einzelnen ihr Recht gibt und zugleich den Zusammenhang des Allgemeinen gegenwärtig hält als Voraussetzung und als Ordnung, die sich in der unumkehrbaren Abfolge der Epochen manifestiert. Krönung des Rankeschen Werks ist die „Weltgeschichte". Nicht in der Erzählung geschichtlicher Fakten liegt ihre Bedeutung, sondern in dem Versuch, einen großen geschichtstheologischen Grundgedanken der abendländischen Tradition unter den Bedingungen der modernen wissenschaftlichen Situation noch einmal zu entfalten — nicht spekulativ, sondern als Wirklichkeit der Geschichte selbst. Rankes „Weltgeschichte" ist damit „der späteste und endgültige Ausklang der Goethezeit in Deutschland" (S. 130).

Indem H. den geschichtstheologischen, ja religiösen Symbolcharakter des Werks ernstnahm, hat er dessen erste adäquate Deutung gegeben. Man wird sein Buch als den wichtigsten neueren Beitrag zur Rankeforschung, aber auch zum Thema „Historismus" (das etwas festgefahren ist) ansehen dürfen. Ob alle Abgrenzungen, Differenzierungen und Bestimmungen, die Hinrichs vornimmt, so zu halten sind, ist nicht entscheidend gegenüber der Herausarbeitung der neuplatonisch-christlichen Grundstruktur des Geschichtsdenkens um 1800. Der Zusammenhang mit der Aufklärung ist m. E. doch etwas stärker, die (alte) Verbindung von Neuplatonismus und Christentum etwas problematischer als es erscheint; die Bedeutung der Antike, des spiritualistischen Naturbegriffs Herders und der Morphologie Goethes für das Geschichtsdenken wie die Einordnung Hegels in den untersuchten Zusammenhang sind vielleicht noch näher bestimmbar. Hinsichtlich Rankes nur die Frage, ob er nicht doch zu dicht an die

[10] Eine undatierte Tagebuchnotiz aus dem Ranke-Nachlaß (Fasz. 38/II; Westdeutsche Bibliothek Marburg) sagt von Schelling und Hegel, daß ihr Ausgangspunkt „nicht richtig" gewesen sei. Während Hegel auf seinem Wege fortarbeitete, habe Schelling mit seinem frühen System gebrochen. Hat er es aber, so fragt Ranke, zu einer „mehr als individuellen Ansicht, zu wirklich allgemeingültiger Anschauung" gebracht?

Romantik herangerückt wird, wogegen Luther, Goethe (und Hegel) eine Schranke bedeuten, und ob er nicht andererseits zu sehr der „Religion des deutschen Idealismus" zugerechnet ist. Mit Recht wehrt Hinrichs sich gegen Rankes Einrangierung als strenger Lutheraner; aber von der Weltfrömmigkeit Goethes unterschied er sich doch durch seinen Glauben an den persönlichen Gott und seine Berufung auf die „Positivität" des christlichen Glaubens. Allerdings: das Thema „Rankes Glaube" bedarf noch näherer Untersuchung[11].

Bismarck, Ranke — wir sind weit ins 19. Jahrhundert gelangt. Zu seinen wichtigsten geistigen Beständen gehört die Philosophie Hegels; aber es charakterisiert doch dieses Jahrhundert, das mit einer philosophischen Erneuerung eingesetzt hatte, daß in seinem Verlaufe die Abkehr von dieser Philosophie und damit von der Philosophie überhaupt erfolgt. Die allgemeingeschichtliche Bedeutung dieses Vorgangs, insbesondere seine Bedeutung für die Geschichte des politischen Bewußtseins in Deutschland kann kaum überschätzt werden. Je mehr das deutlich wird, je stärker die geistige Wende der 30er und 40er Jahre des vorigen Jahrhunderts begriffen wird, umso dringlicher wird die Beschäftigung mit der Philosophie Hegels selbst, vor allem mit seiner politischen Philosophie. Was dabei im Abbau von Mißverständnissen und Verfälschungen zu Tage kommt, ist fast als eine Neuentdeckung zu werten. Den in diesem Zusammenhang zu nennenden Arbeiten von Sidney Hook, Herbert Marcuse, Eric Weil und Erwin Metzke schließt sich jetzt die vorzügliche und sehr bedeutsame Studie von Joachim Ritter über *„Hegel und die Französische Revolution"* an[12]. Sie geht davon aus, daß in Hegels Philosophie „das Problem der gegenwärtigen Zeit und der Gesellschaft ausgetragen" wird, „die politisch mit der Revolution in Frankreich und — ebenso umwälzend — mit der Ausbildung der Industrie in England aufkommt und im Begriffe steht, die jetzige Wirklichkeit zu werden" (S. 12). Keine andere Philosophie ist so sehr „Philosophie der Revolution" (S. 15); — als solche aber, das ist das Entscheidende, begreift sie die Gesellschaft, die sich von der Philosophie und der von ihr tradierten Wahrheit emanzipiert hat, als „Gegenwart und Erscheinung der vernünftigen Substanz, die von je für die Philosophie die Wahrheit der Wirklichkeit und Geschichte gewesen ist" (S. 12). Nachdrücklich betont R. die zentrale Bedeutung der Französischen Revolution für Leben und Denken Hegels von der Tübinger Stiftszeit bis hin zu seiner letzten Schrift, die sich mit der englischen Reformbill beschäftigt (1830). Wie

[11] Dazu zwei Stellen aus dem Nachlaß (Fasz. 38/II): „In höherem Sinn liegt hierauf die Schwierigkeit der Religion überhaupt — sie beruht darauf, an den persönlichen Gott zu glauben, — das Sein des Ewigen und das Sein des Geschaffenen zu combiniren" (nicht datiert). — „Es ist ganz wahr, daß nur Gott regiert, wahrhaft regiert..." (21. Dez. 1850).

[12] Joachim Ritter, Hegel und die Französische Revolution. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften H. 63 (Köln/Opladen: Westdeutscher Verlag 1957); 118 S.

Kant hat er die Revolution stets bejaht, weil sie notwendig war, und er hat sich stets in der Auseinandersetzung mit ihr befunden, weil das politische Problem, das mit ihr gestellt worden ist, nach wie vor der Lösung harrte: das Problem der Freiheit. Indem Hegel die Idee der Freiheit zum Gegenstand seiner Philosophie macht, wird diese zur Theorie der Zeit, „sie erhält die Aufgabe, die politische Freiheit der Revolution in ihrem Wesen zu begreifen" (S. 19).

Die Explikation des Hegelschen Freiheitsbegriffs gehört zum Wichtigsten in Ritters Studie. Hegel versteht Freiheit als „Bei-sich-selbst-Sein des Menschen"; von hier aus ergibt sich die Bestimmung der politischen Freiheit als „Recht" und die inhaltliche Bestimmung der politischen Ordnung: sie soll die Verwirklichung des Menschseins, die nur in Freiheit erfolgen kann, ermöglichen. Die Ausbildung einer Rechtsordnung, die das leistet, ist nicht abstraktes, sondern geschichtliches Ziel (denn das „Prinzip der Weltgeschichte" ist die „Einheit von Freiheit und Menschsein", S. 21), und die Revolution ist ein Schritt auf dem Wege ihrer Realisierung, ja geradezu eine „welthistorische Wende", weil sie zum ersten Male praktisch die politische Freiheit als Recht zum Zweck von Staat und Gesellschaft gemacht hat. Eine Rückkehr hinter diesen Stand, eine politische Restauration ist nicht möglich, und Hegel hat sie, wie jedes romantische Ausweichen, als bloße Anthithese, die zu keiner substantiellen Bewahrung fähig ist, abgelehnt. Aber auch die sich fortsetzende Revolution ist in ihrer Negierung der Geschichte abstrakt. „Die revolutionäre Verneinung der Vergangenheit und die restaurative Verneinung der Gegenwart sind daher in der Voraussetzung der geschichtlichen Diskontinuität von Herkunft und Zukunft identisch, und diese Diskontinuität wird so für Hegel zu dem entscheidenden Problem der Zeit" (S. 30). Er trägt es aus und gerät dabei notwendig in die Mißdeutung, die seither auf seiner Philosophie lastet. Hegel erkennt die Entzweiung von objektiver Welt der Aufklärung und Revolution und subjektiver Welt der Bewahrung als die Grundverfassung und als die Form des Bewußtseins der modernen Welt an; beide Seiten gehören unabdingbar zusammen. Um das zu erkennen und in seinen Bedingungen zu begreifen, muß die Philosophie sich der konkreten geschichtlichen Bewegung der Revolutionsepoche zuwenden, denn die Vernunft ist nur in der Geschichte selbst vorhanden und die Theorie hat sie aus ihr als Begriff hervorzubringen.

In dieser Situation begegnet Hegel der englischen politischen Ökonomie. Mit ihrer Hilfe erkennt er das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft und begreift ihr Aufkommen als Inhalt der revolutionären Epoche. In der „Rechtsphilosophie" ist die „bürgerliche Gesellschaft" dann der Mittel- und Bezugspunkt der politischen Philosophie Hegels geworden: die emanzipierte universale Bedürfnis- und Arbeitsgesellschaft, deren Gliederungsprinzip die Klasseneinteilung und deren Konsequenz die revolutionäre Idee der Freiheit für alle ist. Die Verwirklichung dieser Freiheit aber — und das ist das postrevolutionäre Problem — ist durch den Wider-

spruch der Entzweiung behindert. Zu leisten ist die dialektische „Versöhnung" von Objektivität und Subjektivität der abstrakten, auf die Bedürfnisbefriedigung reduzierten Gesellschaft mit den der Bewahrung durch die Subjektivität überantworteten Lebenszusammenhängen, die in jener nicht zur Verwirklichung kommen. Die Möglichkeit dieser Versöhnung aber — und darauf beruht die Positivität der modernen bürgerlichen Gesellschaft und der Revolution — besteht in dem Entzweiungs-Charakter der Gesellschaft selbst, denn sie gibt der Subjektivität das Recht auf Besonderheit und Freiheit, und damit auch auf Bewahrung. Damit aber wird die Gesellschaft vor der absoluten Vergesellschaftung bewahrt und wird im Zusammenhang der Weltgeschichte (als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit) gehalten. In dieser geschichtlichen Situation hat die Philosophie, genauer: die Staatstheorie die Aufgabe, die Theorie der Gesellschaft als Bedürfnisgesellschaft zu korrigieren. „Hegels Lehre vom Staat als ‚Wirklichkeit der sittlichen Idee' und als ‚Geist, der sich in der Welt realisiert' ... hat die methodische Aufgabe, die geschichtliche Substanz der modernen Gesellschaft geltend zu machen und diejenigen Bestimmungen in ihren Begriff aufzunehmen, die aus ihrem abstrakten Natur- und Emanzipationsprinzip und ohne Zusammenhang mit der geschichtlichen Substanz nicht gewonnen werden können" (S. 45). Eine philosophische und eine eminent politische Aufgabe!

Man sollte nicht versäumen, die ausführlichen Anmerkungen dieser Untersuchung sorgfältig zu lesen, in denen sich eine das spezielle Thema weit übergreifende Beschäftigung mit Hegel dokumentiert. Die Ergebnisse seiner kritischen Interpretation der systematischen Grundgedanken Hegels wie der Herausarbeitung von Hegels Stellung und Bedeutung in der Geschichte der Philosophie wird, so hoffen und wünschen wir, Ritter eines Tages vorlegen. Manches, was in der vorliegenden Schrift verkürzt gesagt werden mußte, würde dann von der Gesamtkonzeption des Hegelschen Denkens her noch deutlicher. Das gilt insbesondere für die Interpretation von Begriffen wie Geist, Vernunft, Entfremdung, Versöhnung, Arbeit etc. Im Zusammenhang der Studie hätte man ein stärkeres Eingehen auf den Hegelschen Staatsbegriff selbst gewünscht. — Der Hinweis auf die Bedeutung der englischen politischen Ökonomie für Hegel ist von besonderer Wichtigkeit; es erhebt sich dann allerdings auch die Frage, ob mit der Anerkennung einer spezifisch ökonomischen Theorie als ‚der' Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nicht eine ganz bestimmte Präjudizierung des Begriffs „bürgerliche Gesellschaft" erfolgt ist. Das Nicht-Vorhandensein einer Gesellschaft in diesem Sinne und die doch nur bedingt und zögernd eingetretene Trennung von Staat und Gesellschaft in Deutschland haben den Widerstand des liberalen Bürgertums gegen den Hegelschen Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft" ebenso verursacht wie die radikale theoretische Trennung von Staat und Gesellschaft bei den Marxisten zur Verabsolutierung der „Gesellschaft" und zur Verwerfung ihrer „Aufhebung" im Staate geführt hat. — Besonders erwähnt

werden muß die umfangreiche (von Karlfried Gründer zusammengestellte und bearbeitete) „Bibliographie zur politischen Theorie Hegels" (S. 81 bis 112). Die Interpretation Hegels ist selbst schon ein zu interpretierendes Phänomen geworden.

Zu den interessantesten Gestalten des politisch-sozialen Denkens im 19. Jahrhundert gehört der große Soziologe und Jurist Lorenz Stein. Er hatte das biographische „Unglück", nicht recht in das Schema von Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus hineinzupassen; sein gesellschaftswissenschaftliches Hauptwerk über die soziale Bewegung in Frankreich wurde von dem radikalen Sozialismus überlagert und stand doch auf die Dauer seinem Nachruhm als Juristen im Wege; so hat es bisher keine zulängliche Lebensbeschreibung von ihm gegeben. Der „Beitrag" dazu, den nun Werner Schmidt, der Bürgermeister von Eckernförde, vorgelegt hat, ist, trotz seines bescheidenen Titels, beides zugleich: tüchtige, alles Wesentliche klug erfassende Biographie und sachverständige Würdigung von Steins Oeuvre[13]. Obgleich das Schwergewicht auf Steins schleswig-holsteinischer Zeit liegt, hat das Buch nichts Provinzielles, und trotz höchster Schätzung des Verfassers für seinen Helden ist er ihm gegenüber nicht unkritisch. — Daß manches Licht auf die Zustände Schleswig-Holsteins zwischen 1815 und 1848 und zumal auf das politische und geistige Leben an der Universität Kiel fällt, sei wenigstens erwähnt.

Hegelsche Philosophie, der er auf dem Wege über die Rechtsgeschichte begegnet, und Historische Rechtsschule haben beide auf den Jurastudenten Stein eingewirkt; in Jena kam (über Luden) ein gewisser Einfluß Fichtes hinzu. 1838 trat er mit den Linkshegelianern der Hallischen Jahrbücher in Verbindung, in denen er rezensierte. Früh setzt auch seine politische Publizistik ein, deren erstaunliche Breite — er schreibt zeitweilig aus materieller Not, immer aus politischem Impetus — Sch. erstmalig bewußt macht. Stein wirbt für die deutsche Bedeutung seiner Heimat, für deutsche Seegeltung und für einen norddeutschen Wirtschaftsraum; die preußische Lösung der schleswig-holsteinischen Frage lehnt er ab, weil die europäischen Großmächte sie nicht akzeptieren würden. — Breiter Raum ist Steins problematischer Stellung in den Revolutionsjahren 1848/49 gewidmet. Sch. rechnet ihn einer „Gruppe junger Männer" zu, die von der Berufung auf „historische Rechte" keine Lösung der Probleme des Landes erwarten, undoktrinär und unromantisch sind, anderen aber leicht als opportunistisch erscheinen. Stein sei „gemäßigter Liberaler allerdings eigenwilliger Prägung" (S. 50) gewesen, Mann zwischen den Flügeln, der des Radikalismus verdächtigt wird. Ob allerdings persönliche Verbitterung und enttäuschter Ehrgeiz die Diskrepanz zwischen Steins politischen Einsichten und seinem praktischen Tun

[13] Werner Schmidt, Lorenz von Stein. Ein Beitrag zur Biographie, zur Geschichte Schleswig-Holsteins und zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. (Sonderdruck aus „Jahrbuch der Heimatgemeinschaft des Kreises Eckernförde" 14, 1956; Eckernförde: Schwensen 1956); 176 S., 5,40 DM.

erklären, möchten wir bezweifeln; er war doch nur sehr bedingt ein Politiker.

Steins Berufung nach Wien wird von Sch. als Abschluß einer konservativen Wandlung gesehen, die sich bereits während der Kieler Revolution vollzogen habe. Zur Interpretation dieser Wende muß wohl noch stärker die dreibändige Ausgabe der „Geschichte der sozialen Bewegung" herangezogen werden, die Stein in diesen Jahren vorbereitete. In Frankreich hat er erkannt — wie Sch. im 2. Teile des Buches ausführt —, daß jenseits der „reinen Demokratie" und ihrer abstrakten Freiheit eine historisch bedingte Wirklichkeit liegt und daß die Freiheitsgarantien einer Verfassung durch die Praxis einer sozialen Verwaltung zu ergänzen sind. Diese Ideen habe Stein unter dem Einfluß der Revolutionserlebnisse ausgebaut; — sind sie aber nicht auch umgekehrt der Grund der konservativen Wendung zum Staate mit starker Verwaltung gewesen? Die in dem Spannungsverhältnis zwischen Staat und Gesellschaft begründete „soziale Frage" kann nach Steins Ansicht nur durch „ständige soziale Reform" gelöst werden, die wesentlich Aufgabe des Staates ist; denn er allein kann gegenüber der Gleichheitstendenz der Gesellschaft die persönliche Freiheit sichern, deren Erhaltung die Voraussetzung sozialer Harmonie ist. Durch die Verfassung ist die Teilnahme des Bürgers am Staate zu sichern, durch die Verwaltung die „Aufhebung der Abhängigkeit in der Gesellschaft" zu erstreben; Ziel muß die „soziale Demokratie" als Gesellschaftsordnung des gegenweitigen Interesses sein. Die sich hieraus ergebende Abkehr vom Verfassungsoptimismus und vom wirtschaftlichen Laissez-faire des Liberalismus ebenso wie die Abkehr vom revolutionären Sozialismus machen den Übergang in das restaurative und zugleich reformfreudige Österreich Schwarzenbergs verständlich.

Konsequent schreibt Lorenz Stein in Wien das am Umfang und denkerischer Kraft imponierende Werk eines nach allen Seiten voll entfalteten Verwaltungsrechts, mit dem er der Neubegründer der Verwaltungswissenschaft wird, die zugleich in den Zusammenhang einer systematischen Begründung der Staatswissenschaften überhaupt gestellt ist. Steins stark enzyklopädisch gerichtete Arbeit erstreckt sich über ganz Europa —, ihr Ziel ist es, die Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung zu erfassen. Am Ende seines Lebens aber muß er erkennen, daß für eine vergleichende europäische Rechtswissenschaft und für eine geschlossene Verwaltungswissenschaft sein Rechtsbegriff zu eng ist. Die zusammenfassende Darstellung von Steins Verwaltungslehre ist als besonderes Verdienst von Schmidts Buch hervorzuheben, ebenso der Hinweis auf die Anregungen, die von Stein für die Finanzwissenschaft und für die Selbstverwaltung ausgegangen sind. Groß ist auch Steins Wirkung als Lehrer der österreichischen Staatsbeamtenschaft gewesen; eine Schule hat er indes erstaunlicherweise nicht gebildet. — Eine sehr nützliche Bibliographie der Schriften Steins, so vollständig, wie sie z. Z. nur sein kann, und der Abdruck einiger Dokumente zu Steins Lebensgeschichte

vornehmlich in den 40er Jahren, über die man bisher wenig wußte, runden das gelungene Buch ab.

Abschließend ein doppelter Ausgriff über die deutsche Geschichte hinaus. In der Tradition Herbert Schöfflers, des intimen Kenners deutschen und englischen Geistes, und wie dieser an Grenzfragen der Literatur-, Philosophie- und Theologiegeschichte besonders interessiert, prüft der Göttinger Anglist Klaus Dockhorn[14] die Richtigkeit der seit Max Weber und Ernst Troeltsch geläufigen Unterscheidung zwischen kalvinistisch-puritanisch-naturrechtlichem englischen Denken einerseits und lutherisch-organisch-individualisierendem deutschen Denken andererseits, und gelangt zur Forderung einer tiefgreifenden Revision dieses Schemas. Statt von Unterschied und Gegensatz zu sprechen und auf der angelsächsischen Seite einfachen Fortgang der Aufklärung gegenüber der deutschen Wendung durch Idealismus und Romantik zu sehen, schlägt D. den ebenso vagen wie weitgehenden Begriff der „Kultursynthese" (S. 73) vor und versucht, unter diesem Aspekt ein grundsätzlich neues Bild der englischen Geistesgeschichte der Neuzeit zu entwerfen (S. 66 f.). Dem Anglikanismus, der für die Formung des englischen Geistes entscheidender gewesen sei als der Puritanismus, wird eine ähnliche Funktion zugeschrieben, wie sie das Luthertum für die deutsche Geistesgeschichte gehabt hat. Die englische Romantik, die vom Anglikanismus und — über die Mittelglieder von Platonismus und Bibelparaphrasik — vom Empirismus vorbereitet ist, also von Elementen, die ihrerseits auf die deutsche Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts gewirkt haben, erscheint dann in enger Verbindung mit der deutschen Klassik und Romantik. Sie ist ihrerseits Voraussetzung für die Übernahme des deutschen „idealistisch-historischen Wissenschaftsbegriffs", die auch bei den amerikanischen Unitariern erfolgt. Sehr erheblich erscheint der deutsche Einfluß auf die viktorianische Literatur, und vor allem: in England und noch mehr in Amerika „ist die Umbildung des staatlich-politischen Denkens, des Freiheitsbegriffes und der Grundlagen der Rechtsphilosophie im Sinne ganzheitlich-organischer und transpersonaler Auffassungen auf lange Strecken ... unmittelbar durch deutsche Vorstellungen beeinflußt worden" (S. 73). Angloamerikanische und deutsche Geistesgeschichte erscheinen so als „unmittelbare Nachbarn" (S. 76), wobei D. die Synthese von „naturrechtlich-universalistischer" und „historisch-individualistischer" Anschauungsweise (Troeltsch) in der ersteren für besser gelungen und deshalb die Möglichkeit für ein Natur- und Geisteswissenschaft umspannendes Denken hier eher für gegeben sieht. Ebenso seien die philosophischen Fundamente einer über den ökonomischen Liberalismus hinausgehenden Staats- und Gesellschaftstheorie (Welfare-State, New Deal, Wirtschaftsdemokratie), die sich unter dem Einflusse von Hegelscher Philosophie und Historismus in England, von Idealismus

[14] Klaus Dockhorn, Deutscher Geist und angelsächsische Geistesgeschichte. Ein Versuch der Deutung ihres Verhältnisses. Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 17 (Göttingen: Musterschmidt 1954); 85 S., 7,80 DM.

und „sozialidealistischem" Denken in Amerika entwickelt hat, stärker als in Deutschland.

D. selbst weiß, daß er bei der Hervorhebung bisher „vernachlässigter" Tatbestände diese „vielleicht" überlichtet und daß seine Thesen am gesamten Material der angelsächsischen und deutschen Geistesgeschichte zu verifizieren wären. Ist nicht, so fragen wir uns, die dynamische Kraft des puritanisch-kalvinistischen Elements im Anglikanismus selbst, und erst recht in Amerika, doch unterschätzt worden? Gerät nicht die Komponente Bentham — J. St. Mill im politisch-sozialen Denken der Angelsachsen zu sehr in den Schatten? Erhält die Romantik für die angelsächsische Geistesgeschichte nicht doch einen zu starken Akzent? Und wie weit dringen Romantik, Idealismus, Hegelianismus wirklich in den englischen und amerikanischen Denkstil ein? Trifft die Charakterisierung des amerikanischen Pragmatismus als ein Denken jenseits von Idealismus und Naturalismus mit stark „lebensphilosophischem" Einschlag zu? Schließlich sind auch die Gegenkräfte und Gegenstimmen zu berücksichtigen, die sich gegen den deutschen Einfluß erhoben und sich zeitweilig und in gewissen Bereichen zu betonter Abkehr gesteigert haben. Die geist- und temperamentvolle Infragestellung der Troeltsch'schen prinzipiellen Unterscheidung, die als Herausarbeitung von Idealtypen berechtigt ist, in der Anwendung auf die geistesgeschichtliche Wirklichkeit aber zu Vereinfachungen geführt hat, ist zu begrüßen; das von D. entworfene neue Bild einer angelsächsisch-deutschen „Kultursynthese" erscheint aber allzu harmonisch.

Das andere hier zu nennende Buch beschäftigt sich mit Frankreich im 19. und 20. Jahrhundert. Nicht ein „neues" Bild der politischen Ideengeschichte will Rudolf von Albertini geben, sondern eine repräsentative, die wesentlichen Tendenzen hervorhebende Bestandsaufnahme und Übersicht[15]. Aber wie vorzüglich ist das gelungen! Wie reich ist der Ertrag an sachlicher wie allgemeiner politischer Belehrung! Es gibt allerdings auch kein ergiebigeres Feld für eine Untersuchung über „Freiheit und Demokratie" als das „große konstitutionelle Laboratorium Europas" Frankreich. Die große Frage unseres politischen Lebens, die von Tocqueville vor über hundert Jahren bereits in aller Schärfe formuliert worden ist: wie in der unaufhaltsam heranrückenden egalitären Gesellschaft Freiheit erhalten werden könne — in Frankreich sind alle Möglichkeiten ihrer Beantwortung versucht worden.

v. A. setzt mit der Situation von 1814/15 ein und spannt den Bogen von den Legitimisten der Restauration über den Liberalismus und die konstitutionelle Monarchie, den liberalen Katholizismus, die Republikaner und Frühsozialisten, den Positivismus und den Radikalismus, den Natio-

[15] Rudolf von Albertini, Freiheit und Demokratie in Frankreich. Die Diskussion von der Restauration bis zur Résistance. Orbis Academicus. Geschichte der politischen Ideen in Dokumenten und Darstellungen. (Freiburg/München: Alber 1957); 370 S., 23,80 DM.

nalismus und die Action Française, den Sozialismus und Syndikalismus, über Charles Péguy und den Personalismus bis zur Résistance. Die kluge Auswahl von längeren Zitaten aus den Schriften der charakteristischen Wortführer erbringt ein farben- und kontrastreiches Bild des politischen, sozialen, geistigen und religiösen Lebens. Mag man dabei auch verschiedene Stimmen vermissen (so diejenigen von Thiers, Louis Napoleon, Clémenceau), so wird man dem Gesichtspunkt der Auswahl doch durchaus zustimmen.

Die Einleitung (S. 1—81) darf als ein Beispiel gediegener, sachlich und sprachlich dichter Darstellung bezeichnet werden, die eine Fülle von Einzelheiten verarbeitet und doch die Zusammenhänge nie aus den Augen verliert. Wir können nur weniges daraus hervorheben. Da die Französische Revolution alle genossenschaftlichen Zwischenglieder der Gesellschaft zerstört hat, richtet der Bürger seine Anforderungen direkt an den Staat, während dieser direkt auf den Einzelnen einzuwirken versucht. Deshalb kreist die politisch-soziale Diskussion immer wieder um die rechtliche Stellung des Individuums und um die Organisation der obersten Staatsgewalt. Der Kampf, der um so leidenschaftlicher ist, als in diesen Fragen Theorie und Leben zusammenfallen, entbrennt zunächst zwischen kollektivistisch orientiertem Legitimismus und individualistischem frühliberalem Konstitutionalismus; er wird verschärft durch die Rückkehr Napoleons, die mit Recht als ein Unglück für die französische Verfassungsentwicklung angesehen wird, und durch die Politik Carls X. zur revolutionären Katastrophe geführt. Der Julimonarchie schreibt v. A. eine sehr große Bedeutung für den weiteren Verlauf der Auseinandersetzung zu; vorzüglich ist seine Charakterisierung Guizots, ebenso die des „Juste Milieu" in seiner positiven Stärke und seiner Fragwürdigkeit als Ideologisierung handgreiflicher Interessen (S. 18 f.). Niemand hat die Unhaltbarkeit dieses Systems, das jede weitere Demokratisierung verhindern will, gegenüber den Forderungen der unteren Schichten deutlicher gesehen als Tocqueville; seiner Analyse der Demokratie ist mit Recht ein zentraler Platz eingeräumt.

Das vielfältige Gedankenensemble der Linksopposition nennt v. A. recht glücklich „republikanisch-demokratisches Credo"; in ihm verbinden sich mystischer Glaube an das Volk, an die Demokratie, die Revolution, die Volkssouveränität und die nationale Einheit, wobei die individuellen Freiheitsrechte in den Hintergrund treten. Hier liegen die Voraussetzungen für die 3. Republik, die von dem Glauben lebt, daß Freiheit sich nur in der repräsentativen Demokratie (mit Einkammersystem) verwirklicht. Inzwischen hatte das Jahr 1848 bereits den Gegensatz zwischen demokratischer und sozialer Republik zum ersten Austrag gebracht. Das „Versagen des Bürgertums" (wie in Deutschland) wie das Scheitern der sozialen Republik machen den Weg frei für Napoleon III., dessen Cäsarismus die Manifestation des Scheiterns aller bisherigen Versuche ist, Frankreich ein „tragfähiges und dauerndes, vor allem auch zur Entwick-

lung und Anpassung befähigtes Regime" zu geben (S. 44). Der Bonapartismus, den v. A. treffend charakterisiert, liefert mit dem 'suffrage universel' der 3. Republik eine ihrer Grundlagen. Sie erreicht tatsächlich eine gewisse Stabilität, weil sie in Übereinstimmung steht mit der französischen Gesellschaft, ihrem vorwiegend bäuerlich-kleinbürgerlichen Charakter und ihrer individualistischen und konservativen politischen Grundhaltung. Ihr Träger ist der „Radikalsozialismus": rationalistisch, wissenschafts- und fortschrittsgläubig, antiklerikal, individualistisch mit Abneigung gegen Eliten, eigentumsfreundlich, sozial evolutionär, „ideologisch und politisch links, sozial aber rechts" (S. 60) — die neue Form der Emanzipation des tiers état. Das Mittel der Emanzipation soll nun die Erziehung sein; Erziehungs- und Schulfragen werden entscheidend und damit auch wieder die Spannungen zwischen Kirche und Staat, die seit der Revolution von 1789 das öffentliche Leben Frankreichs belastet und schließlich — der liberale Katholizismus Lamennais' blieb Episode — zur formellen Trennung geführt haben.

Albertinis Analyse der 3. Republik ist — wenn man schon einen Teil besonders hervorheben will — der Höhepunkt seiner Darstellung. Gewiß ebenso interessant sind die Charakterisierungen des sozialistischen Reformismus und des offen demokratiefeindlichen, totalitaristischen Syndikalismus als linke und des extremen Nationalismus der Action Française als radikale Rechtsopposition. „Elite" und „hierarchische Ordnung" werden Zeitideen, die im politischen Katholizismus faschistische Züge annehmen. Allerdings — so betont v. A. — bleibt der „integrale Nationalismus" vorwiegend eine Sache der Intellektuellen. Mit Péguy, später mit dem Neuthomismus und dem Personalismus setzt im Katholizismus eine Neubesinnung ein, die bei Ablehnung der staatlichen Omnipotenz doch die Demokratie anerkennt und dem Einzelnen in der gesellschaftlichen Ordnung seinen Freiheitsraum sichern will. Die 3. Republik aber tritt um 1930 in eine unaufhaltbare Krise ein. Die Franzosen verlieren das Vertrauen zu ihrem Staat, zu sich selbst, ihren politischen Ideen, ihrer Verfassung, ihren Parteien. Aus der Katastrophe von 1940 geht auf der einen Seite die konservative „nationale Revolution" des Vichy-Regimes hervor mit seinem antimodernistischen Komplex, seiner Betonung von Familie, katholischem Glauben und korporativem Antikapitalismus, das mit der Übernahme totalitärer Regierungsformen und der Abhängigkeit vom nationalsozialistischen Deutschland jedes moralische Ansehen verliert. Auf der andern Seite die Résistance, die sich auf die revolutionäre Republik, auf Freiheit und Menschenrechte beruft und die „soziale Demokratie" erstrebt. — Die Zeit des Zerfalls und Zusammenbruchs der 3. Republik wird von A. etwas kurz behandelt; über Vichy hätte man gern mehr gehört und gegenüber der Résistance hätte die seither geforderte Kritik vielleicht doch mit einbezogen werden können. Das aber nur am Rande! Albertinis Buch bereichert nicht nur unsere Frankreich-Kenntnis, die doch bei vielen „Gebildeten" sehr im Argen liegt, es ist darüber hinaus ein politisches Kolleg von Rang.

Eingesandte Bücher

(Besprechung vorbehalten)

Kunstgeschichtliche Anzeigen, Neue Folge, hrsg. von Karl M. Swoboda (Kunsthistorisches Institut der Universität Wien und Institut für Österreichische Geschichtsforschung). Hermann Böhlaus Nachf., Graz-Wien-Köln. Jahrgang I, 3/4 (1955/56) über die seit 1950 erschienene Literatur zur Kunst Asiens vor dem Islam; 72 S. DM 6,—. Jahrg. II (1957) zur Kunst Ostasiens, des Islam, der ozeanischen Naturvölker und Altamerikas; 120 S. DM 12,—

Jan de Vries, Untersuchungen über das Hüpfspiel. Kinderspiel — Kulttanz. (FF Communications edited for the Folklore Fellows Vol. LXX Nr. 173). Academia Scientiarum Fennica, Helsinki 1957. 84 S. brosch. Fmk. 400.— (O. Harrassowitz, Wiesbaden).

Laurits Bødker, Indian Animal Tales, a preliminary Survey. (Ebd. Vol. LXVIII Nr. 170), 1957. 144 S. brosch. Fmk. 700.—

André Eckardt, Laotse. Unvergängliche Weisheit (Glauben und Wissen Nr. 18). Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel 1957. 47 S. brosch. DM 3,—

Heinz Schlötermann, Mystik in den Religionen der Völker (Ebd. Nr. 19). 1958. 126 S. brosch. DM 4,80, geb. DM 6,50.

Kurt Schubert, Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren. Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel 1958. 144 S. kart. DM 5,50, geb. DM 7,50.

Das Altertum. Materialien für den Geschichtsunterricht in mittleren Klassen, hrsg. von Wolfgang Kleinknecht und Herbert Krieger. Handbuch des Geschichtsunterrichts Bd. 2). Moritz Diesterweg, Frankfurt/M.-Berlin-Bonn 1958. 294 S. geb. DM 16,—

Otto-Wilhelm von Vacano, Die Etrusker in der Welt der Antike. Rowohlt-Verlag, Hamburg 1957. 201 S.

Hans Erich Stier, Roms Aufstieg zur Weltmacht und die griechische Welt. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Abhandlungen Heft 11). Westdeutscher Verlag, Köln-Opladen 1957. 209 S. brosch. DM 10,20.

Karl Fürst Schwarzenberg, Adler und Drache. Der Weltherrschaftsgedanke. Verlag Herold, Wien-München 1958. 392 S. mit 28 Bildtafeln, geb. S. 192.—

Jürgen Fischer, Oriens — Occidens — Europa. Begriff und Gedanke „Europa" in der späten Antike und im frühen Mittelalter (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Band 15). Franz Steiner, Wiesbaden 1957. X u. 151 S., geb. DM 14,—

Hermann Gmelin, Kommentar zu Dantes Göttlicher Komödie. Klett-Verlag, Stuttgart. 1. Teil: Die Hölle (1954) 495 S., geb. DM 26,50; 2. Teil: Der Läuterungsberg (1955), 535 S. DM 26,50; 3. Teil: Das Paradies (1957), 628 S. DM 29,50.

Erich Meuthen, Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues. Biographische Untersuchungen nach neuen Quellen. (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Bd. 3). Westdeutscher Verlag, Köln—Opladen 1958. 345 S. geb. DM 28,—

Das Jagdbuch des Petrus Crescentiis in deutschen Übersetzungen des 14. und 15. Jahrhunderts, eingeleitet und herausgegeben von Kurt Lindner (Quellen und Studien zur Geschichte der Jagd IV). Walter de Gruyter & Co., Berlin 1957. 196 S. mit 92 Tafeln, geb. DM 45,—

Heinrich Schmidt, Die deutschen Städtechroniken als Spiegel des bürgerlichen Selbstverständnisses im Spätmittelalter (Schriftenreihe der Histor. Kommission bei der Bayer. Akademie der Wissenschaften 3). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958. 147 S., brosch. DM 16,80.

Hans Welters und Helmut Lobeck, („Bender-Bützler") Kleine illustrierte Geschichte der Stadt Köln. J. P. Bachem, Köln 1958. 175 S.

Jacques Paquet, Salaires et Prébendes des Professeurs de l'Université de Louvain au XVe siècle (Studia Universitatis 'Lovanium', Faculté de Philosophie et Lettres 2). Editions de l'Université, Leopoldville (Belg. Kongo) 1958. 36 S. F. 30.—

Ulrich Leo, Ritterepos — Gottesepos. Torquato Tassos Weg als Dichter. (Studi Italiani, namens des Istituto Italiano di Cultura in Köln hrsg. von F. Schalk und M. Marianelli, Bd. 2). Böhlau-Verlag, Köln-Graz 1958. 65 S., brosch. DM 6,—

Renaissance and Modern Studies I, Sisson & Parker, Nottingham 1957. 179 S.

Frederick S. Siebert, Freedom of the Press in England 1476—1776. University of Illinois Press, Urbana Ill. 1952. 411 S.

O. A. Sherrard, Lord Chatham, 3 Bde. The Bodley Head London 1952—58.

J. H. Plumb, The first four Georges. The Macmillan Comp. New York 1957. 188 S.

Ferdinand Schevill, Six Historians. University of Chicago Press 1956. XVI u. 201 S. geb. $ 5.—

B. Beard Hoover, Samuel Johnson's Parliamentary Reporting University of California Press, Berkeley - Los Angeles 1953. 227 S.

Betty Kemp, King and Commons 1660—1832. Macmillan & Co., London 1957. 167 S.

John Brooke, The Chatham Administration 1766—1768. Ebd. 1956. 400 S.

Carl B. Cone, Burke and the Nature of Politics. University of Kentucky Press, Lexington/Kent. 1957. 415 S.

I. R. Christie, The End of North's Ministry. Macmillan & Co., London 1958. 428 S.

Sir Lewis Namier, The Structure of Politics. Ebd. 1957. 544 S.

John B. Owen, The Rise of the Pelhams. Methuen & Co., London 1957. 357 S.

Jaakko Toivio, Pestalozzis 'Lebenskrise' und seine Auffassung vom Menschen (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B tom. 91). Helsinki 1955. 347 S. brosch. Fmk. 1200.—

Christoph Wilhelm Hufeland, Makrobiotik oder die Kunst das menschliche Leben zu verlängern, eingel. u. hrsg. von F. Lejeune, Hippokrates-Verlag, Stuttgart 1958. 294 S. geb. DM 14,80.

Ernst Schulin, Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 2). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958. X u. 325 S. brosch. DM 32,—

H.-J. Wolf, Die Krankheit Friedrichs III. und ihre Wirkung auf die deutsche und englische Öffentlichkeit. Berliner Medizinische Verlagsanstalt, Berlin-Lichterfelde 1958. VIII u. 160 S.

Martin Göhring, Bismarcks Erben, 1890—1945. Deutschlands Weg von Wilhelm II. bis Adolf Hitler. Franz Steiner, Wiesbaden 1958. X u. 386 S. mit 14 Abbildungen u. 13 Tafeln, geb. DM 18,60.

Wolfgang Babilas, Das Frankreichbild in Paul Claudels 'Personnalité de la France'. (Forschungen zur romanischen Philologie, hrsg. v. H. Lausberg, Heft 4). Aschendorff, Münster/Westf. 1958. VI u. 111 S., brosch. DM 8,50.

Sigmund Skard, American Studies in Europe, their History and present Organisation. (Publications of the American Institute, University of Oslo). University of Pennsylvania Press, Philadelphia/Pa., 1958. 2 Bde. zus. 735 S.

Niedersächsische Lebensbilder 3, hrsg. von Otto Heinrich May. Aug. Lax Verlag, Hildesheim 1957. 372 S. und 30 Tafeln, brosch. DM 17,50, geb. DM 19,80.

Historisches Jahrbuch der Stadt Linz 1957, hrsg. vom Stadtarchiv Jahrgang 1957. J. Wimmer, Linz 1957. 414 S.

Johannes Mela, Ἱστορία τῆς νήσου Ἰκαρίας 2 (von 1521 bis zur Gegenwart). Athen 1958. 320 S. (griechisch).

Berichtigung

Zu S. 133: Der Herausgeber der „Memoiren des Kammerherrn Friedrich Ernst von Fabrice" in den „Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens" (Band 54, 1956) heißt Rudolf Grieser (nicht Gieser); er ist der Referent für das Archivwesen in der Niedersächsischen Staatskanzlei zu Hannover.

THE UNIVERSITY OF ILLINOIS AT CHICAGO
3 8198 324 526 969